5.8.16.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BJ1063

Section D945

LES

FONDEMENTS DE LA MORALE

SES LIMITES — SES AUXILIAIRES

PAR

Paul DUPUY

Ancien Professeur à la Faculté de Médecine de Bordeaux.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^ie^

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

LES

FONDEMENTS DE LA MORALE

DU MÊME AUTEUR

Métaphysique et Science de M. Vacherot. Examen critique. — Révue de Théologie de Strasbourg, 1863.

De la contraction musculaire dans ses rapports avec la chaleur animale. — Congrès médical de Bordeaux, 1865.

De la Transformation des forces. — In-8°. A. Delahaye, édit., 1867.

La liberté morale. — In-8°. A. Delahaye, édit., 1870.

Quelques desiderata de la théorie de la chaleur animale. — Association Française pour l'avancement des Sciences, 1872.

De l'Enseignement supérieur en France. — In-8°. Gounouilhou, impr., 1872.

Etudes politiques. — In-8°. Germer-Baillière, édit., 1874.

Etude psycho-physiologique sur le sommeil. — In-8°. Gounouilhou, impr., 1879.

La question sociale en France. — In-8°. Duthu, édit., 1881.

De la Démocratie en France. — In-8°. Gounouilhou, impr., 1882.

La suppression des octrois à Bordeaux. — Archives municipales, 1888.

De l'Automatisme psychologique. — In-8°. Cadoret, impr., 1894.

La question morale à la fin du XIX^e^ siècle. — In-8°. Schleicher, édit., 1897.

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 8 1916
THEOLOGICAL SEMINARY

LES

FONDEMENTS DE LA MORALE

SES LIMITES — SES AUXILIAIRES

PAR

Paul DUPUY

Ancien Professeur à la Faculté de Médecine de Bordeaux.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

Tous droits réservés.

PRÉFACE

La crise profonde subie par l'Ethique est un fait de constatation courante. L'aveu s'en trouve sur les lèvres de tous ceux qui savent observer les signes des temps, et songent à l'avenir qui nous menace. En dehors de certaines exceptions, appartenant pour la plupart au criticisme, ou ayant rempli un rôle éminent dans l'Ecole spiritualiste, on voit les nouvelles couches philosophiques partir en guerre contre la personnalité humaine, ce fruit précieux et relativement tardif d'une évolution séculaire. L'objectif poursuivi est d'amoindrir de plus en plus l'individu qu'est chacun de nous, en le subordonnant de plus en plus à l'espèce, qualifiée du nom de société ou de cité. Et, par une corrélation nécessaire, d'agrandir sans mesure le rôle que celle-ci est appelée à remplir, au point de rendre infinitésimale la part de l'individu, d'en faire quelque chose de sensiblement négligeable, ou même une abstraction.

On ne parle plus que de physiologie, de biologie, d'histoire naturelle, de physique sociale, absolument comme s'il s'agissait de l'animalité pure

et simple. Dans celle-ci, de pleine évidence, l'individualité est une simple question d'espace et de temps. Il n'y a d'existence vraiment sérieuse et stable que celle de l'espèce, du moins dans les limites de l'observation.

A ce point de vue, il est manifeste que les habitudes ou mœurs de l'individu n'étant pas autres que celles de l'espèce, dont le type uniforme se reproduit chez chacun des êtres vivants, il s'ensuit qu'en décrivant les mœurs de l'espèce on a décrit celles de chaque animal particulier. Les manières d'être de l'ensemble sont exactement les mêmes que celles de chacun des éléments. Celles d'aujourd'hui sont celles d'hier, seront celles de demain, et ainsi de suite dans la série des âges de l'animalité, tant que celle-ci durera.

Si, maintenant, nous détournons nos regards de cette dernière pour les porter sur l'humanité, en ne tenant pas compte seulement des formes extérieures et de ce qu'il y a de commun dans la physiologie, nous avons sous les yeux, sauf parti-pris de se refuser à l'évidence, un nouveau et bien singulier spectacle. Ce spectacle est celui de l'espèce traînée à la remorque, pour ainsi dire, par des individus se détachant avec puissance du groupe social. Ces individus, ces hommes de génie sont les initiateurs de tout genre dans les lettres, dans les arts, dans les sciences, dans la morale, dans la religion. Il y a là un fait trop considérable, dans le passé, pour ne pas en tenir compte dans le présent et dans

l'avenir. Ces grandes individualités, qui émergent de la foule et la dominent de haut, sont précisément les organes du progrès que le fonds commun s'assimile plus ou moins bien, plus ou moins vite, et dont, à titre d'intermédiaire plutôt passif, il transmet les résultats à de nouveaux initiateurs. Les progrès continués par les découvertes du génie, et ceux qu'il inaugure nous montrent l'aristocratie intellectuelle comme inhérente à la nature des choses. Dépourvue de ses grands hommes, l'humanité ne se différencierait surtout du règne animal que par une moralité élémentaire, parfois rudimentaire ou même à caractères peu appréciables. Ajoutez-y le langage, des données religieuses d'ordre équivoque ou inférieur, et vous serez en présence de races d'hommes atteignant, au plus, les premières ébauches de la civilisation.

L'individualité, principe d'initiative et de conquête sur l'inconnu, tel est le don sans prix qui caractérise l'humanité et n'existe point en dehors d'elle, en constituant, par ses intuitions profondes et les développements imprévus qui en émanent, l'inappréciable valeur. Et, néanmoins, combien petite est la place qu'on lui attribue de nos jours, et que, par une étrange aberration, inspirée par les doctrines égalitaires, on tend à restreindre de plus en plus, de manière à l'annihiler! Par contraste on glorifie l'espèce, ou la société, ou la cité, on la porte aux nues bien qu'elle n'ait été que le mécanisme de transmission des progrès qui lui

ont été inculqués antérieurement. D'ailleurs, dans cette masse qui constitue l'espèce ou la société, ce n'est même que le petit nombre de gens éclairés, méconnu du grand, qui l'ignore ou ne le comprend point, c'est le fruit d'une véritable sélection qui a entretenu le feu sacré, et l'a vraiment transmis à ceux qui devaient lui donner un éclat plus vif, une splendeur nouvelle. Ainsi le génie n'est point une résultante de l'espèce ou d'une société particulière qui serait sa nourrice ou son éducatrice, et qui n'est que la base sur laquelle son pied repose. Si l'individualité puissante conserve l'empreinte de son milieu, c'est par ses moindres côtés.

« Je remarquerai, dit M. Renouvier, que les avantages et les progrès sociaux se réalisent dans les individus et par eux, que sans eux l'espèce n'est rien » (1). — *Humanum paucis vivit genus*, paroles dont il faudrait altérer le sens, comme le propose M. Bourdeau, et leur faire signifier que l'humanité vit, non pour le petit nombre, mais par cette élite qui représente la dignité et l'éminence du genre humain.

Tel est le rôle de l'individualité, c'est elle qui est la cheville ouvrière dans l'espèce humaine. Cela posé, tous ceux qui voudront bien lui accorder le premier rang et l'hégémonie qui lui appartiennent, de par la nature des choses, seront bien contraints d'abandonner l'hypothèse d'une morale

---

(1) *Essais de critique générale*, 4e essai, p. 17.

exclusivement sociale, exclusivement constituée par les droits de la société et les devoirs des individus. Ils reconnaîtront l'existence, et d'une morale individuelle et d'une morale sociale qui, sans être le simple écho de la première, doit s'harmoniser avec elle.

Deux doctrines divergentes et absolument contradictoires s'affirment pour l'interprétation de la théorie générale de la morale. D'une part, et ce principe est le produit direct de l'évolution même : « L'individu est la source première, unique, de toute moralité et de tout droit » (1); d'autre part, se dresse, sous la bannière de l'histoire naturelle, la bio-sociologie qui, révolutionnairement, rompant avec les traditions du passé, avec la résultante évidente qui s'en dégage, place le fondement de la morale dans la collectivité, l'association, la cité. Le point de vue traditionnel n'est pas d'ailleurs seulement maintenu par les adeptes du spiritualisme et par ceux de l'école de Kant. En effet, Spencer, ce philosophe dont la science encyclopédique l'a fait comparer à ce que fut Aristote jadis, admet, au nom de l'évolution elle-même, celle de l'histoire, la progression croissante de l'individualité et le recul correspondant des fonctions de l'Etat, de manière à produire à son terme extrême une organisation sociale minimum, une an-archie

(1) Renouvier, *Science de la morale*, t. II, p. 385.

ultime. Condamnant formellement l'hypothèse métaphysique d'un organisme social, il s'exprime ainsi : « Les parties d'un animal forment un tout concret, mais celles de la société forment un tout discret » (1). « Puisqu'il n'y a pas de sensorium social, il s'ensuit que le bien-être de l'agrégat, considéré à part de celui des unités, n'est pas une fin qu'il faille chercher » (2). « La société existe pour le profit de ses membres, les membres n'existent point pour le profit de la société... les droits du corps politique ne sont rien en eux-mêmes » (3).

La bio-sociologie a son point de départ manifeste dans l'œuvre accomplie par Darwin. Mais, laissant de côté ce qui spécialise éminemment celle-ci, savoir la concurrence vitale et la bataille de la vie, organes de la sélection, la bio-sociologie conserve, pour son usage, la parenté de l'homme et de l'animal, le premier supérieur au second, bien que leur nature soit identique. D'où la conclusion que l'espèce étant l'essentiel pour le second, il en est de même pour le premier. Quant à la concurrence vitale et à la bataille de la vie, ils sont contraires à la solidarité. Donc, on les supprime.

Malgré les divergences et les contradictions que mettent en pleine lumière la variété et l'opposition des points de départ, en morale, on a le droit

---

(1-2-3) Spencer, *Principes de sociologie,* II, p. 15, 18, 168.

d'être surpris, en bonne logique, de trouver tant d'analogie, si peu de contraste dans la pratique d'adversaires si tranchés, quand il s'agit des principes eux-mêmes. N'y a-t-il point là une indication qu'il y a dans le sous-sol des doctrines ennemies, un certain nombre de données communes qu'il s'agirait de dégager, de mettre au grand jour comme un roc mis à nu, et sur lequel fondement solide toute morale se pose. Ne dirait-on point que c'est mû par cette pensée, qu'un certain nombre de personnes se sont réunies, à Paris, pour créer une institution faite pour surprendre à première vue, car tous les systèmes éthiques sont représentés dans le corps des professeurs. C'est à l'auditeur lui-même à faire son choix dans cet enseignement panaché, qui se contredit à chaque leçon nouvelle, soit pour adopter une doctrine de préférence aux autres, soit pour tirer une moyenne entre toutes celles qui se produisent; soit, et ceci serait le plus opportun, pour chercher en quoi consiste ce fond commun de moralité pratique dont tous les maîtres lui donnent l'exemple.

Il y a environ trois ans, j'ai publié un ouvrage intitulé : *La question morale à la fin du XIX^e^ siècle*. Dans un rapport présenté à l'Académie de Bordeaux, par M. le professeur Froment, président actuel de cette compagnie, ce critique éminent,

qui rendit compte de mon travail avec une bienveillance dont je le remercie cordialement, m'adressa le reproche de n'avoir point déterminé, d'une manière précise, une question préalable à tout le reste, savoir en quoi consiste le fondement de la morale.

Sans avoir approfondi cette question, comme je me propose de le faire maintenant, je ne crois cependant pas l'avoir complètement omise, et si je n'en ai pas dit davantage, c'est que mon but était surtout d'exposer l'état actuel des choses, moralement parlant.

Pour donner satisfaction à qui de droit, dans le nouvel ouvrage que je viens d'écrire, c'est très spécialement des fondements mêmes et des limites de la morale que je me propose de parler. Pareille tentative peut paraître à bon droit aventureuse, et j'aurais dû, peut-être, consulter davantage mon esprit et mes forces, puis prendre le parti final d'une sage et prudente abstention. J'ai fait le contraire, par excès de présomption, peut-être. Quoi qu'il en soit, je serais suffisamment payé de ma peine, si je pouvais apporter quelque lumière sur certains points particuliers, rendant ainsi à d'autres la tâche plus facile.

P. D.

Caudéran, le 7 mars 1900.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

DES DOCTRINES MORALES. CLASSIFICATION

La conduite doit nécessairement procéder de certaines règles, quelle que soit l'origine d'où ces dernières découlent. Considérées d'une manière générale, ces règles peuvent être déduites de l'homme lui-même, ou du milieu dont il fait partie, ou bien encore se présenter à titre d'un impératif extérieur.

A. *Le sujet.* — Déduites de l'homme lui-même. Ici trois points de départ possibles :

1° L'élément rationnel ayant trait soit à l'Idéal moral, soit à l'Idéal du Beau moral. Celui-ci particulièrement visé par Platon dans l'antiquité, ce philosophe ayant une véritable tendance à unir sinon à confondre le Bien et le Beau. La même tendance de nos jours se retrouve chez M. Ravaisson.

2° L'élément sensible ou sentimental de notre nature auquel se rattachent des points de vue très variés : la morale du plaisir, du bonheur, de l'In-

térêt, du Sentiment moral ou Sympathie, ou Altruisme, la morale passionnelle (Fourier).

3° Ici le sujet est pris dans son ensemble physiologique et psychologique, au lieu de se limiter à la pure psychologie comme dans les deux cas précédents. Il s'agit donc de l'ensemble biologique, dont la doctrine évolutionniste nous offre un remarquable exemple.

B. *Le Sujet et l'Objet.* — Tout d'abord nous sommes en présence de ce qu'on a appelé la Psychologie extérieure. Le principe de la morale est placé dans la généralisation des faits observés chez l'homme, en tant que phénomène naturel. La moralité chez l'animal ce sont ses mœurs, de même en serait-il pour l'homme. De cette doctrine il faut rapprocher celle de certains sociologues qui font de la morale un fait essentiellement social et politique, lui donnant pour formule le terme de solidarité. Celle-ci ayant ses racines dans le monde minéral aurait dans la cité son entier développement. Platon et Aristote n'ont-ils pas identifié eux aussi la morale et la politique ?

D'autre part nous sommes dans un certain milieu physique dont, matériellement, nous faisons partie intégrante. Ici nous voyons se dresser devant nous la théorie mécanique du monde et de tout ce qu'il enferme. Tous les faits, quels qu'ils soient, sont l'expression pure et simple des lois fondamentales du mouvement, et notamment de la transformation des forces ou métamorphose dyna-

mique, cette grande et inappréciable conquête de la science contemporaine. Ceci posé, il n'y a évidemment de règles des faits moraux que celles du mouvement lui-même. Leur valeur morale se confond avec leur valeur motrice.

C. *L'objet ou le dehors.* — Les règles sont déduites d'un impératif extérieur, et, par conséquent, sont étrangères à l'homme. Tel est le cas de toutes les morales ayant leur point de départ dans l'idée religieuse. Dieu parle, il suffit ; la critique est muette.

Au point de vue de l'Exposition doctrinale et des comparaisons générales à établir, il est permis de distinguer quatre groupes, se rattachant à des données différentes :

a. La morale *élémentaire* observée chez certains peuples demeurés en dehors du courant de la civilisation.

b. La morale *religieuse* que je restreindrai, et pour cause, à la tradition Judéo-chrétienne.

c. La morale philosophique.

d. La morale dite scientifique.

CHAPITRE II

EXPOSITION DES PRINCIPALES DOCTRINES MORALES

Morale élémentaire

Pour traiter cette question on peut procéder, sinon tout à fait *à priori,* au moins s'inspirer d'une généralisation abusive, comme l'a fait M. Létournau. Cette généralisation s'appliquerait, dans l'espèce, à ce qu'on peut observer dans les races inférieures ou barbares ou même civilisées. En effet, de cet examen il a été conclu que nos premiers parents ne sont rien moins que des singes dégénérés, beaucoup plus immoraux que leurs cousins germains les orangs-outangs et les gorilles. Pour justifier cette appréciation, il est nécessaire d'admettre, au point de départ, non seulement un anthropopithèque, mais encore une animalité pillarde, meurtrière, se nourrissant de la chair de son semblable, en un mot, à passions exclusivement malsaines. Or, chose étrange, l'homme frugivore, granivore au besoin, pouvant vivre exclusivement de végétaux, n'a point l'organisation spéciale du carnivore. Peu importe, du criminel né on arrive, par le dressage évolutif, à la civilisation présente

et aux biens relatifs qu'elle peut produire. D'ailleurs la méchanceté des grands singes anthropoïdes actuels est évidemment très inférieure à celle des tigres à face humaine, dont bien gratuitement peut-être on nous fait descendre. Et il n'impliquerait nullement contradiction que les ancêtres singes, dont on nous gratifie, fussent des êtres doux et pacifiques.

Tous les savants ont pour méthode, avant de généraliser les faits d'observation, de les soumettre à une étude, non pas absolument complète, sans doute, mais suffisamment approfondie pour rendre, autant que possible, les erreurs négligeables, dans les inférences qu'ils tirent de ces faits mêmes. On ne passe à l'induction, à la synthèse qu'après une analyse poussée aussi loin que possible.

Qu'a fait M. Létournau? Il a constaté qu'il y a actuellement des tribus ou des races voleuses, assassines, anthropophages, de nature résolûment criminelle, ce qui quadre très bien avec les imaginations de M. Lombroso, et il en a conclu à la perversité profonde de l'humanité primitive. En réalité pareil raisonnement est radicalement faux, parce qu'il repose sur une observation fort incomplète, ou, ce qui revient au même, sur une erreur de méthode dans laquelle un naturaliste ne devrait jamais tomber.

J'accorde qu'il y a des cas donnant raison, au moins en apparence, à M. Létournau, qui ne s'est point demandé, d'ailleurs, si la créature qu'il

décrit ne pouvait point représenter autre chose qu'un état primitif. N'y a-t-il point, relativement à la moralité, une distinction fondamentale à établir entre les peuplades pacifiques et les peuplades guerrières? Suivant la remarque très juste de Spencer, plusieurs cas particuliers se présentent ici (1). Certains de nos premiers ancêtres, s'ils n'ont pas une bienveillance active, n'ont pas une malveillance active; d'autres ont des sentiments sympathiques très prédominants; d'autres associent à ces sentiments sympathiques une conscience très nette du droit; d'autres, qui les manifestent encore nettement, peuvent devenir très cruels dans l'occasion. Suivant une autre remarque de Spencer, les hommes un peu civilisés sont plus souvent cruels que ceux qui sont de purs sauvages.

Je vais donner maintenant les preuves d'une moralité incontestable chez des peuplades dont l'état social est tellement élémentaire qu'on peut les assimiler aux hommes primitifs :

« Les Papous, les Alfarous et les naturels des îles Dalrymple n'ont pas de chefs : les gens vivent si bien en paix, et si fraternellement entr'eux, qu'ils n'ont pas besoin d'autre autorité que celle des décisions de leurs anciens. Les Todas n'ont pas non plus d'organisation militaire; ils sont pacifiques, doux, et n'ont pas de chefs politiques. Il en est encore ainsi des Bodos et des Dhimals, d'un

(1) *Principes de sociologie*, I, p. 101.

naturel aimable et qui sont honnêtes, véridiques, sans aucun esprit de vengeance, de cruauté ou de violence. Les Lepchas, dont parle Hooker, sont réellement aimables, et, d'après Campbell, très honnêtes, oublieux des injures, enclins à se faire des concessions et des réparations mutuelles (1).

L'absence des règles coercitives s'accompagne d'un sentiment puissant de la liberté individuelle constaté chez les Bodos, les Dhimals (2). Les pacifiques Lepchas subissent de grandes privations plutôt que de se soumettre à l'oppression et à l'injustice (3). Le Santal, à l'esprit simple, possède un vif sentiment de la justice (4). J'ai vécu, dit M. Wallace, dans les sociétés de sauvages de l'Amérique du Sud et de l'Orient où n'existe aucune loi, aucun autre tribunal que l'opinion publique du village qui s'exprime librement. Chacun respecte scrupuleusement les droits de son compagnon, et il est rare, si jamais, qu'une infraction soit faite à ces droits (5). Dans ces sociétés tous les hommes sont égaux. « En même temps qu'ils témoignent d'un vif sentiment de leurs propres droits, ces hommes pacifiques montrent un respect rare pour les droits d'autrui. On le voit d'abord à la rareté

---

(1) Spencer, *Principes de sociologie*, II, p. 98.
(2) Hodgson, *Journal of society*.
(3) Campbell, *Journal of Ethnological society*.
(4) Hunter, *Annals of Royal Bengal*.
(5) Cité par Spencer dans *Principes de sociolog.*, I, p. 96.

des collisions de personnes chez eux. Hodgson dit que les Bodos et les Dhimals s'abstiennent de tout acte de violence contre les membres de leur race et contre leurs voisins. D'après le colonel Ouchterlong, chez les tribus pacifiques de la chaîne des Nilgherries, l'ivrognerie et la violence sont inconnues (1). Campbell remarque que les Lepchas se querellent rarement entr'eux (2). Les Jakuns ont aussi très rarement des querelles entr'eux, et les disputes y sont réglées par des chefs choisis par le peuple, sans combat ni violence (3). Chez les Santals, les crimes et les magistrats chargés de les punir sont inconnus (4). Les Todas, comme nation, n'ont jamais été convaincus de crimes atroces d'aucun genre (5). Chez les tribus des monts Chervaroys les crimes graves sont inconnus (6).

« Naturellement avec ce respect de la personne d'autrui existe aussi le respect de la propriété d'autrui. Je rappelle les témoignages que j'ai déjà cités en faveur de la grande honnêteté des Lepchas, des Santals, des Todas et d'autres peuplades qui leur ressemblent par la forme de la vie sociale. Une mention spéciale doit être faite en faveur des Jakuns qu'on n'a jamais accusés d'avoir volé quoi

---

(1) *Memoirs of Survey of N. H.*
(2) *Journal of Ethn. Society.*
(3) Révér. P. Favre, *Journal of Indian Archipelago.*
(4) *Hunter's Annals of rural Bengal.*
(5) Shortt, *Hill ranges of S. S. India.*
(6) *Ibid.*

que ce soit, même l'objet le plus insignifiant (1). Il en est de même de certains indigènes de la presqu'île de Malacca.

» L'ensemble de ces peuplades montrent des sentiments d'humanité à un degré inusité. Il y a chez elles une inclination marquée à la reconnaissance et à la bienfaisance. Les Jakuns ont l'étrange penchant de ne point demander de faveurs, mais d'en accorder, au dire de Fabre.

» Ces éléments de supériorité, dans les relations sociales, chez les tribus qui vivent dans une paix permanente, entraînent une supériorité dans les relations domestiques. La condition des femmes, d'ordinaire très inférieure chez les tribus adonnées à la guerre et dans les sociétés belliqueuses plus avancées, est au contraire très élevée dans ces sociétés pacifiques primitives. Les Bodos et les Dhimals, les Kochs, les Santals et les Lepchas sont monogames comme l'étaient les Pueblos; avec la monogamie il y a chez eux une moralité sexuelle supérieure. La conduite des femmes est extrêmement bonne. Elles sont traitées avec bonté, respect, égard » (2).

« Il n'y a pas de peuple où les femmes occupent, relativement aux hommes, une position plus favorable que chez les Lapons. C'est parce que les hommes ne sont pas guerriers; chez eux, point de

---

(1) Favre, *Journal in Archipelago.*

(2) Spencer, *Principes de sociologie*, III, p. 836 à 840.

soldats, point de guerres ni avec les étrangers, ni entre eux. Malgré leurs misérables huttes, leurs figures malpropres, leurs vêtements primitifs, leur ignorance des lettres et des sciences, ils nous sont supérieurs dans l'élément le plus noble de la civilisation : l'élément moral, et toutes les nations militaires du monde peuvent se découvrir devant eux » (1).

C'est le même esprit des considérations précédentes qui se retrouve dans les paroles suivantes de M. Tarde : « Il faut, je crois, se représenter ces groupes habitant des cavernes (troglodytes de la Vézère et de la Dordogne) comme des fédérations paisibles, unies par des échanges commerciaux. Si c'est là le début de l'humanité, mais je crois que ce n'est là qu'un de ses nombreux débuts, je ne vois nul motif de vous peindre nos premiers ancêtres comme des tigres buveurs de sang. C'étaient de tranquilles chasseurs, pêcheurs à l'occasion » (2). Ailleurs, et plus souvent peut-être, il s'est agi, non de féroces sauvages, mais de pasteurs vivant à l'état patriarcal. On retrouve des traces historiques de cet état à l'origine de toutes les grandes civilisations de l'Orient.

Dans son récent et très intéressant ouvrage : *L'Anthropologie et la Science sociale,* un anthropologiste éminent, M. le Dr Paul Topinard, insiste

---

(1) Mathieu Williams, *Through Norway with Ladies,* II, p. 384.
(2) Tarde, *Transformations du droit,* p. 49.

à plusieurs reprises sur le caractère doux et pacifique de l'homme primitif.

Un jugement sévère de Spencer : « Il s'en faut que les membres de la nation anglaise soient au niveau des peuplades incivilisées, si on la compare avec elles au point de vue de la véracité, de l'honnêteté » (1). Ce qui est vrai des Anglais ne le serait-il point de toutes les nations civilisées, ou à demi-civilisées, qui ont toutes traversé un nombre incalculable de fois l'état de guerre? Cette condition spéciale a déterminé chez ceux qui l'ont subie une véritable déchéance morale, une chute profonde (2).

Il y a donc chez l'homme moderne, rappelant au plus près l'homme primitif, la vie sociale élémentaire en étant aux premiers rudiments, il y a, dis-je, des mœurs impliquant un degré de moralité vraiment supérieur. C'est ainsi qu'on constate le sentiment du droit personnel, le respect du droit d'autrui, de sa propriété, la sympathie, la bienfaisance, un véritable esprit de solidarité. De plus, avec l'égalité de tous, la condition de la femme de beaucoup préférable à ce qu'elle est ailleurs.

Les peuples civilisés ont, plus ou moins, des religions positives auxquelles on pourrait être

---

(1) Spencer, *Ibid.*, III, p. 841.

(2) De cette chute et de sa cause, savoir la guerre dans ses formes diverses, personne, parmi les philosophes, n'a eu un sentiment plus net et plus vif que M. Renouvier.

disposé à rattacher, comme à leur principe, la règle des mœurs. Mais chez le sauvage ou l'homme primitif demeuré pacifique, il n'existe point de religions comparables à celles que je viens de mentionner. Chez lui, les notions de cet ordre sont vagues, à peine ébauchées, absolument insuffisantes pour qu'on puisse y chercher des conditions de moralité supérieure. C'est donc avec raison que M. Renouvier a pu dire : « Des hommes qui auraient existé sans posséder les bases de la moralité, conscience du bien et du mal, passions opposées bonnes et mauvaises, c'est-à-dire jugées telles par cette même conscience, puissance de réflexion et de choix, liberté enfin, n'auraient pu les acquérir dans le cours ordinaire des choses, car ce n'eût pas été moins qu'une genèse nouvelle ; et, avant cette genèse, nous ne pouvons admettre qu'ils fussent vraiment hommes » (1). La moralité est un développement spontané de notre nature, si contrarié soit-il par des conditions adverses. Je rappelle, à l'adresse de certains esprits, que M. Guizot a écrit quelque part, dans son *Histoire de la civilisation* : « Il est évident que la morale existe indépendamment des idées religieuses ». On pourrait ajouter que son indépendance n'est pas moins évidente, jusqu'à ce jour, relativement à la philosophie et à la science. Mais, aucun ne

(1) *Essais de critique générale*, 4e essai, p. 211, 212.

l'ignore, quand celle-ci est muette, certains savants n'en parlent que plus fort. C'est ainsi que M. Létournau nous apprend que la morale n'est autre chose que le dressage, que les conditions de milieu, les sociales surtout, impriment à notre centre nerveux principal. D'après cette hypothèse, les idées et les sentiments auxquels nous attribuons un caractère moral, ne sont que le résultat d'une accumulation héréditaire. Aussi le meurtre d'un de nos semblables n'est condamné, par notre conscience, que parce que le pouvoir social nous l'interdit depuis une longue série de siècles, et que cette défense est accompagnée d'une sanction terrible. De même en est-il pour le vol. Le sentiment du devoir tire son origine d'un lent et pénible dressage du cerveau.

Ainsi donc il y a, en fait de morale, des dresseurs et des dressés. Les dresseurs sont les diverses autorités sociales, en un mot le pouvoir social; les dressés c'est la tourbe des humains, la vile multitude. D'où il faut nécessairement conclure que la morale sera en raison directe de l'énergie déployée par le pouvoir, et en raison inverse de la faiblesse ou de la non-existence d'une autorité dirigeante. C'est le moment ou jamais d'interroger l'expérience et de voir ce qu'elle nous révèle à cet égard. Ladite expérience nous apprend, précisément, que partout où il y a eu un pouvoir social fort la morale est en déchéance manifeste, et qu'au contraire, une moralité supérieure ou très

supérieure existe là où ce pouvoir est à peu près nul, sinon même vraiment nul.

Chez les peuplades pacifiques, à caractère social si élémentaire qu'on peut les considérer comme nous offrant une sorte de survivance de l'état primitif, tout est à peine tracé, rien de fixe, rien de précis, rien de développé, sauf la morale qui nous offre le spectacle inattendu d'une supériorité incontestable, ce qui signifierait deux choses, dans l'hypothèse de M. Létournau. La première que, sous le rapport politique et social, relativement à tout ce qui touche à la civilisation proprement dite, il n'y a guère eu d'empreintes cérébrales puisque celles-ci n'ont pas réussi à s'accumuler, héréditairement, et à constituer un progrès appréciable. La seconde que, par un étonnant contraste avec ce qui a lieu partout ailleurs, cette accumulation, si on l'admet, qu'elle provienne du pouvoir ou de toute autre condition de milieu, a fait des peuplades pacifiques, paraissant nous représenter si bien l'état des hommes primitifs, les organes les plus autorisés de la moralité.

Des considérations qui précèdent se dégage une conclusion générale. On doit reconnaître qu'historiquement parlant, la morale nous offre un caractère empirique dans son origine; elle est comme une efflorescence spontanée du germe humain. Notre esprit et notre cœur sont ainsi faits que les notions de droit et de devoir, que l'idée de justice, que les sentiments de sympathie, de pitié, de

solidarité sont des émanations directes de l'être que nous sommes. De même en est-il des conceptions de la logique, mathématiques comprises, qui seront, à un moment donné, une expression également spontanée de notre intelligence arrivée à l'état de réflexivité. On pourra, sans doute, invoquer l'expérience générale nous montrant une différence profonde dans les destinées comparatives des règles de la conscience et de celles de la logique. Les premières ont présenté de singulières variations, dans le cours des âges, à s'en rapporter aux traditions des différents peuples occupant la surface terrestre. Aussi en a-t-on pris argument contre la vérité de la morale elle-même, que l'on trouve ondoyante et par trop diverse. Mais, ici, on oublie le fait perturbateur essentiel, à savoir l'état de guerre dans lequel ont vécu la plupart des membres de la famille humaine ; d'où la déchéance, la chute profonde. Heureusement, pour la logique, que vivant en dehors du conflit incessant des passions malsaines, elle échappe à des influences héréditaires d'aberrations mentales intéressées, dans leur principe, lui faisant dire $2+2=5$; la partie est plus grande que le tout; le tout n'est pas égal à la somme des parties en lesquelles on l'a divisé.

Il y a donc une morale spontanée, comme il y a une logique spontanée, et l'homme naturel est un être moral que l'état de guerre a profondément vicié. « La conscience, telle qu'elle est donnée par la na-

ture, est complète et saine » (1). « L'Homme est doué d'une faculté positive, la conscience, qui le porte à la justice » (2).

Aux conclusions qui se dégagent de cette étude sur la morale élémentaire il n'y a qu'une réfutation à opposer, savoir de déclarer que les mœurs des peuplades pacifiques ne sont qu'œuvres du diable, puisqu'elles ne sont point l'œuvre de Dieu. Depuis la chute, dans le paradis terrestre, l'humanité est totalement et absolument corrompue, à telles enseignes que certain auteur, au dire de Proudhon, avec l'approbation d'un ancien évêque, M. Gousset, a pu s'exprimer ainsi : « Aucune raison purement humaine ne peut établir la distinction du bien et du mal; et s'il n'avait plu à Dieu de nous faire connaître son intention, le fils pourrait tuer son père sans être coupable » (3). Cet auteur ne s'inspirait-il point de Duns Scot?

Je me contenterai de faire une citation de saint Paul, pour réfuter ces conceptions étranges.

« Or, quand les Gentils qui n'ont point la loi font naturellement (φύσει) les choses qui sont de la loi, ceux-ci n'ayant point la loi sont loi à eux-mêmes.

---

(1) Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, I, p. 87.

(2) Proudhon, *Ibid.*, III, p. 2.

(3) Proudhon, *op. cit.*, II, p. 426.

» Ils montrent, par là, que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant entr'elles ou aussi s'excusant » (1).

Il s'agit ici, très manifestement, non de la loi cérémonielle des Juifs, mais de la loi morale, laquelle, d'après le dire de l'apôtre, est, par nature (φύσει), gravée dans le cœur des Gentils. De même qu'il y a une logique spontanée, il y a donc aussi une éthique spontanée antérieure à la religion révélée, et je crois pouvoir ajouter à la philosophie et à la science.

Certaines races humaines ont peu ou pas de civilisation, les autres sont civilisées. Comme l'a dit M. Paul Janet, on admet que les premières n'ont point de morale et que les secondes ont une morale contradictoire. Chute inégale, décadence inégale, moralité inégale pouvant arriver, sur certains points, à la contradiction que nous ne trouvons point dans l'éthique des peuplades pacifiques, où le fonds commun des notions de cet ordre est manifestement le même. Les contradictions, quand elles se produisent, sont de fait et non de principe et de nature, car alors la tendance manifeste à un même idéal de moralité que l'humanité semble disposée à s'assimiler, ne se comprendrait point, serait même impossible.

---

(1) *Epître de saint Paul aux Romains*, ch. II, v. 14, 15.

CHAPITRE III

MORALE RELIGIEUSE

L'élément juif est important; il y aurait injustice et erreur grave à le passer sous silence. Israël admet l'amour pour son Dieu (amour tempéré par beaucoup de crainte et à juste titre), il le reconnaît pour son père, et il professe aussi l'amour du prochain. Le Dieu des Juifs n'est point à l'origine un Dieu universel, il leur appartient en propre, et quant au prochain, c'est, tout d'abord, et essentiellement les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Toutefois, malgré de terribles exécutions à la façon de l'interdit, suivant la parole de l'Écriture, la notion d'humanité parut d'assez bonne heure se manifester dans la race élue. Le traitement général de l'Etranger et de l'Esclave en est la preuve. La condition de ce dernier fut relativement bonne, et le premier n'est pas considéré comme un ennemi. Il a évidemment droit à des égards et à des ménagements. « Tu ne fouleras point, ni n'opprimeras l'étranger » (1).

(1) Exode XXII, V, 21 et Exode XXIII, V, 9.

Les rapports individuels et sociaux, chez les Israélites, impliquaient certaines notions de droit, d'égalité, de justice, d'amour fraternel et même d'humanité. Chacun est tenu de respecter les biens et la vie de son semblable, faute de quoi la pénalité est réglée par une Justice brutale, celle du Talion : « Œil pour œil, dent pour dent », tempérée, il est vrai, souvent, par des compensations pécuniaires. Or, comme Israël est, avant tout, le peuple élu, le premier de ses devoirs, le principe essentiel de sa morale, est le culte dû à son Dieu, le vrai Dieu qui l'a retiré du pays d'Egypte, de la maison de servitude. L'Ethique, ici associée à de nombreuses pratiques religieuses, ne devait guère s'en distinguer. En elle-même elle est élémentaire.

Après l'évolution de la tradition juive survient le christianisme, chez lequel il y a à distinguer, dès ses origines, certaines tendances auxquelles il n'a donné qu'une suite incomplète, associées à d'autres tendances qui sont fondamentales dans son histoire. Tout d'abord, il faut constater la paternité de Dieu, sa providence qui n'avaient jamais été si péremptoirement affirmées, bien qu'admises antérieurement, son amour pour ses créatures, leur fraternité mutuelle qui découle de ce fait qu'elles sont les enfants du Père céleste, leur égalité parfaite qui est la condamnation implicite de l'esclavage. Dieu nous ayant aimés le premier, nous sommes tenus aussi de l'aimer, et en tant que frères de nos semblables, nous devons les aimer

comme nous-même. Ces principes énoncés, comme le résumé de la loi et des Prophètes, sont la formule générale sous laquelle se présente la loi nouvelle. Soit dit en passant, il y a ici une remarque essentielle à faire, c'est que nous devons aimer notre prochain comme nous-même, pas plus que nous-même, expression qui impliquerait le dévouement. La donnée israélite n'est pas encore dépassée.

Mais l'exemple de Jésus-Christ proposé à l'imitation des fidèles, comme un Idéal réalisé : « Il nous a laissé un exemple, pour que nous suivions ses traces », entraîna une modification profonde dans la doctrine de l'Amour. Le Christ s'était dévoué pour le genre humain, il était l'Agneau pur et sans tache, offert en propitiation pour les péchés de tous, car tel était incontestablement, d'après la tradition juive, le rôle des victimes. D'où il résulte qu'à l'imitation du divin Maître, nous devons aussi nous immoler pour le service de Dieu et de Jésus-Christ ; nous devons nous dévouer pour notre prochain, et, par conséquent, l'aimer plus que nous-même, bien qu'il puisse nous haïr et nous persécuter. Or, cet amour agrandi, exalté pour Dieu notre père, pour Jésus-Christ notre frère et pour chacun de nos semblables, paraît avoir très particulièrement, quand il se manifeste, un caractère individuel, et ne s'adresse d'aucune façon à cette collectivité qu'on appelle la Cité, la Patrie, la Société ou l'Etat qui en est le type le plus élevé. Plus tard, lors-

qu'après la disparition du Maître, la notion d'Eglise fut intervenue, on la considéra, avec saint Paul, comme étant le corps même du Christ, et, en aimant l'Eglise, c'est encore au Christ lui-même que notre amour s'adresse.

La même modification de la doctrine de l'Amour s'est aussi produite dans certaines théories contemporaines. C'est ainsi qu'au nom de l'Altruisme, Comte exige que l'homme se dévoue à l'humanité. Ziégler, se faisant le porte-paroles de Socialistes conscients ou inconscients, exige que tout individu se sacrifie à la Cité, à la collectivité, à la Société. Le Positivisme primitif et le Socialisme qui, sous ce rapport, ne font qu'un, se sont donc inspirés du Christianisme, dans l'espèce, mais ne l'ont nullement imité.

On voit d'après ce qui précède, la morale individuelle et la religion procéder, essentiellement, d'un seul et même principe, savoir l'Amour, et celui-ci, restreint par le Juif aux hommes de sa foi et de sa race, prendre une extension singulière, puisqu'il s'adresse désormais à toute créature humaine. La grâce divine n'est plus le privilège d'une petite peuplade, « salutaire à tous les hommes » elle s'offre indistinctement à tous, Israélites ou Gentils, esclaves ou libres. Quant aux rapports d'ordre général qui résultent de l'état de société, ils ont paru n'avoir qu'une médiocre valeur aux yeux de Jésus-Christ, qui s'est contenté de dire que son royaume n'était point de ce monde, et qu'il fallait

rendre à César ce qui appartient à César. Rien ne prouve que, pour lui, l'Amour eût un rôle quelconque à jouer dans les rapports de cette nature. Il commande l'obéissance comme saint Paul et rien de plus. Mais ce dernier a apporté ici un correctif nécessaire, quand il a dit : « Jugez s'il est juste devant Dieu d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ».

La conception du mal, d'après la morale religieuse chrétienne, se rapproche de celle que nous voyons dominer dans le monde antique. Les païens se sont proposé d'apaiser la colère des dieux, ou seulement de leur être agréables par le sacrifice ou de simples offrandes. Dans la donnée de l'apaisement du courroux céleste, le mal était évidemment pour eux autre chose qu'une erreur ou un moindre bien. Chez les Juifs, il en fut de même et leurs sacrifices avaient le caractère d'expiation, fait général chez les Sémites. Conformément à la tradition qui a régné jusqu'à ce jour parmi les chrétiens, ce caractère d'expiation pour apaiser la colère de Dieu, est attribué à la mort du Christ. La doctrine de saint Paul, devenue celle de l'Eglise, est on ne peut plus catégorique à cet égard. Jésus est mort pour nos offenses et nous a ainsi rachetés des suites du péché, savoir de la condamnation éternelle. Toutefois on ne saurait se dissimuler que l'enseignement personnel de Jésus-Christ ne soit quelque peu dissemblable. En effet, il invite tous les pécheurs à la repentance et à l'amour pour Dieu,

le père commun des hommes, et il déclare à ceux qui répondent à son appel que leur foi les a sauvés ; et cela, sans faire intervenir toujours et quand même, comme condition *sine quâ non* le sacrifice expiatoire de sa vie. Quoi qu'il en soit le sentiment du péché, la repentance et le pardon du péché semblent être le fondement même des rapports nouveaux établis entre Dieu et l'Homme, par le ministère de Jésus-Christ (1). L'expiation, par la mort sur la croix, ne serait-elle point une conception, surtout théologique, inspirée par le Judaïsme antérieur? Vrai ou faux, ce jugement est assez naturel, surtout lorsque l'on songe aux paroles suprêmes prononcées par le Christ, avant

---

(1) D'après les Synoptiques, il semblerait que la rémission des péchés (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) peut consister dans le pardon, après repentance, ou dans le pardon obtenu par l'expiation personnelle de Jésus-Christ. Ainsi Mathieu (ch. XXVI, v. 25) parle du sang répandu pour la rémissiou des péchés. Dans la même circonstance, Marc dit : Le sang versé pour beaucoup (ch. XIV, v. 24). Luc : La nouvelle alliance en mon sang versé pour vous (ch. XXII, v. 20).

Il y a là sans doute des nuances et, dans l'ensemble, un certain manque de précision, mais ce qui est très net, c'est que Marc dit que Jean-Baptiste prêchait le baptême de repentance, pour la rémission des péchés (ch. Ier, v. 4). De même Luc : Jean-Baptiste prêchait le baptême de repentance, pour la rémission des péchés (ch. III, v. 3). Le côté moral et anecdotique domine singulièrement dans les trois premiers évangiles. La théologie en est fort restreinte.

Dans l'évangile selon saint-Jean, à tendance très différente, il est question du pardon des péchés, mais il n'est rattaché nulle part à l'idée d'expiation. « Va et ne péche plus », est-il dit à la femme adultère. C'est le pardon gratuit.

d'expirer : Eloï, Eloï, lamma sabachthani ? (Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?)

Rien n'est plus éloigné du christianisme que de considérer le mal comme une erreur ou un moindre bien.

L'Amour de Dieu est le premier des devoirs. Ce principe est le germe d'une révolution considérable, absolument étrangère comme origine à une révolution analogue provenant de la philosophie (1). Cet amour pour Dieu entraîne, comme conséquence, certaines obligations qui peuvent, l'expérience ne l'a que trop prouvé, se trouver en désaccord avec les lois humaines. Les pouvoirs politiques doivent être respectés, obéis d'une manière générale, parce qu'ils représentent l'autorité souveraine, confiée par Dieu lui-même aux conducteurs des peuples. Mais, parfois, ces pouvoirs se mettent en opposition avec la loi divine, auquel cas le devoir d'obéissance à celle-ci s'impose impérieusement. Condamnation formelle de la pensée antique, pour laquelle la cité est religieuse par essence, et ce caractère s'attache à toutes ses manifestations dans l'ordre civil. Le christianisme, d'ailleurs, avait autre chose, dans sa terre d'origine, que des antécédent théocratiques tendant à identifier le citoyen et le croyant, l'enfant d'Israël et l'élu de Dieu. En entrant en captivité, les Juifs

(1) La distinction des lois naturelles ou divines et des lois humaines, faite par Socrate.

étaient sortis des conditions analogues au caractère religieux uniforme de l'antiquité gréco-romaine. Le pouvoir civil n'était plus et ne pouvait plus être le pouvoir religieux; la distinction était d'ailleurs déjà établie, depuis le règne de Saül, mais peut-être facultative avec celui-ci, elle devenait obligatoire avec un souverain étranger. Le judaïsme eut ses martyrs préférant obéir à Dieu qu'aux hommes. Le christianisme, enfant et héritier d'Israël, eut l'occasion d'exercer, sur une échelle infiniment plus grande, les revendications de la conscience religieuse. Juifs et chrétiens ont affirmé, à la face du monde, l'existence d'un droit sur lequel l'autorité civile n'a aucun empire, et, par conséquent, sous ce rapport, la prééminence de l'individu sur la collectivité, la cité, l'Etat. Il y a là un principe essentiel et nouveau, absolument étranger à la cité antique, lequel a dû être parfois mis en lumière, par des circonstances accidentelles, mais qui était la conséquence directe et nécessaire de la souveraineté sans limites et de la paternité de Dieu. Plus tard des confusions ont pu s'établir à nouveau, après le triomphe général du christianisme en Europe; on a pu revenir à la donnée de l'ancien paganisme, sous l'empire de régimes que dominait de haut la théocratie du Pontife suprême. On ne pouvait plus être religieux qu'à la façon du Souverain, et qui cessait d'être religieux, de cette manière, perdait sa qualité de membre de la cité, pouvant être frappé dans sa personne et dans ses

biens. Néanmoins ces confusions, quoique durant encore, n'ont plus qu'une influence restreinte, grâce à l'importance qu'a prise, de nos jours, la notion du droit personnel, cette véritable caractéristique de la Révolution française.

La prédication du Christ ne faisait, et ne pouvait faire qu'un cas médiocre de la vie présente, qui n'était, pour lui, qu'une préparation à la vie à venir, au royaume de Dieu. Les premiers disciples crurent même, généralement, que ce royaume devait se réaliser à échéance prochaine, et sur la terre même. Dans de pareilles conditions, et ce monde et tout ce qui nous y attache ne peuvent avoir qu'une valeur des plus restreintes. En conséquence les richesses, qui nous détournent si aisément de la seule chose nécessaire, sont condamnables et condamnées : le riche est un suspect. La pauvreté est honorée, mise en contraste avec la richesse. Notre corps, la pâture attendue des vers, n'est qu'un peu de poudre revenant à la poudre; on ne saurait le tenir en aucune estime. Cependant il nous offre une utilité certaine dans sa capacité, son aptitude pour la douleur. Jésus-Christ a souffert dans son corps pour nos péchés, nous devons l'imiter et souffrir corporellement, soit pour nos propres péchés, soit pour ceux d'autrui. De là les souffrances imposées à ce misérable corps, de là les tortures si diverses qu'on lui a infligées.

Dans ce que je viens de dire, il y a un ensemble de conséquences dont les unes paraissent

légitimement déduites de ce que nous croyons savoir de l'histoire du Maître, et dont les autres reposent sur une erreur certaine, relativement à la manière dont le Christ doit être imité. Sans doute il y a un passage de l'Ecriture qui nous enseigne que chacun doit charger sa croix, comme il l'a fait lui-même. Humiliations, persécutions, tortures, la mort même peuvent être infligées par ceux qui s'opposent à la bonne Nouvelle, à l'Evangile; mais de ceci il ne résulte point que, sous une forme ou sous une autre, nous devions être tous les jours de notre vie, nos propres bourreaux. L'Ecriture ne l'impose point explicitement, catégoriquement, et cela n'a jamais été exécuté qu'à titre d'exception, si nombreuses ses exceptions soient-elles.

Ici nous reconnaissons le fruit d'un idéal tourmenté, poussé à l'extrême, qui conduit évidemment à une morale et à une vie qui ne sauraient être ni la morale ni la vie du grand nombre. Des moines, des solitaires d'abord, puis le communisme des couvents s'y peuvent astreindre sans doute, mais pour bien des motifs la société humaine, prise dans son ensemble, ne saurait accepter des conditions analogues d'existence à celles qui se pratiquent dans les monastères. On ne peut voir, dans cette vie sur la corde raide, que le fruit d'une hypothèse ne pouvant paraître vraiment légitime qu'à ceux qui ont rompu plus ou moins complètement avec leurs semblables. En tant qu'hypothèse, il n'y a qu'à laisser faire ce qu'inspire la conscience individuelle,

mais l'impossibilité d'une généralisation, par la pratique, est une réfutation suffisante de ceux qui s'inspirent de ces visées. Pareille morale ne saurait être générale et tel est bien cependant le caractère que l'éthique doit offrir : elle doit être commune à tous, la même pour tous. Des erreurs de ce genre doivent néanmoins être respectées, parce qu'elles répondent à des exigences particulières de consciences, manquant de lumières suffisantes, il est vrai. Le monde transformé en une moinerie immense, et abstraction faite de la fin prochaine de l'humanité, en supposant qu'elle pût continuer à vivre, que deviendrait son destin ? Que chacun s'interroge soi-même. A pareil banquet de la vie, combien peu voudraient prendre part parmi les admirateurs du collectivisme religieux ?

C'est aussi un idéal quelque peu maladif qui, sous les auspices de saint Paul, a fait considérer le mariage comme un état inférieur de la nature humaine. Dans la vie d'un apôtre, une femme, des enfants pouvaient être une gêne, un embarras sérieux. C'est là un point de vue tout personnel, pouvant être vrai pour saint Paul et pour d'autres, mais qu'on ne saurait généraliser sans pousser à un véritable suicide de l'espèce humaine, bien propre à réjouir l'âme d'un Shopenhauër. Il peut être bon, à beaucoup d'égards, d'imiter saint Paul, comme lui-même était un imitateur de Jésus-Christ ; toutefois, sur ce point particulier, nous sommes en

réalité en présence d'exceptions, qui doivent être aussi limitées que possible.

Le Maître n'était évidemment pas un économiste, ni même un socialiste. Considéré comme tel, en 1848, par les uns, par les autres comme un montagnard (j'ai vu à l'aurore de la seconde république certaine image représentant *Jésus le montagnard*), il n'en est pas moins certain que peu de temps après le supplice du calvaire, se sont produits des actes à caractère socialiste très accentué. C'est ainsi que tous les nouveaux disciples ont commencé par vendre leurs biens, et que le prix, mis à la discrétion des apôtres, formait une masse commune à l'usage de la collectivité des fidèles. C'est un fait que l'on constate, mais ce n'est point un exemple qui dût être suivi à tout jamais. Il est même probable qu'il n'a jamais existé qu'à Jérusalem. Nous voyons dans les Actes que Paul vivait de son travail propre pour n'être à la charge de personne, et il rappelle la chose dans ses Epîtres. Dans un autre passage de l'Evangile, nous voyons aussi que les fidèles de l'église de Corinthe (1) sont invités à donner, dans la mesure de leurs moyens, ce qui implique l'existence de propriétés individuelles. A cette idée du communisme chrétien, demeuré selon toute apparence un fait local, se rattache peut-être la mention à diverses repri-

(1) *Première épître aux Corinthiens*, ch. XVI, v. 2.

ses, dans les Épîtres, de collectes faites ou à faire pour les saints qui étaient à Jérusalem.

Ce communisme chrétien ne pouvait durer qu'à titre d'exception. Il dut y être renoncé, complètement, lorsque la ferveur initiale se fut tempérée, ne fût-ce que parce qu'une pareille pratique ne pouvait être sérieusement généralisée, même entre les fidèles. En effet, la nature humaine ne se prête que très difficilement à la suppression de la propriété personnelle. Ce n'est que plus tard, lorsque les solitaires ou moines se groupèrent entre eux, que la vie collective put être reprise dans des conconditions de discipline et d'abnégation absolue, qui peuvent seules lui donner et lui conserver son caractère essentiel. Le communisme est à ce prix. Donc il n'est et ne peut être qu'une exception.

La solidarité entre les membres de la famille chrétienne est incontestable. Le principe est excellent en lui-même. On voit néanmoins combien il est facile de tomber dans l'exagération, et dans l'erreur, si l'on veut trop généraliser en donnant à ce principe un caractère absolu. Une société monacale vit pour la tombe; ceux qui en font partie n'aspirent qu'à la tombe. Essayez donc de ramener la grande société à un pareil idéal, qui n'est et ne peut être qu'individuel, ou limité à un petit nombre d'individualités. Que deviendrait cette grande société, comme progrès et développements de tout genre, si elle s'inspirait exclusivement du : Frère il faut mourir! On sait d'ailleurs que la vie mona-

cale, que la pratique des austérités, ou même de ce qu'on peut appeler la crucifixion de la chair, ne sont pas choses seulement propres à la religion chrétienne qui a eu, sous ce rapport, de nombreux précurseurs en Orient, précurseurs dont la race n'est point éteinte. Il y a donc là un fait humain, sans aucun doute, mais on ne saurait dire qu'il soit chrétien, en lui-même et par lui-même, bien que la doctrine chrétienne en ait été, et en soit encore l'occasion, pour nombre de gens qui pensent ainsi atteindre à un plus haut degré de sainteté et de mérite, hypothèse que je n'ai point à discuter.

Nous savons que Jésus-Christ a aimé les pauvres, en quoi il a eu grandement raison, et qu'il n'aimait guère les riches, au moins ceux de sa nation, qui étaient sans doute de mauvais riches. Faut-il faire des sentiments du Maître sous ce rapport un principe général? Faut-il condamner la richesse et ne rechercher que la pauvreté? Faut-il vendre tout ce que nous avons et le donner aux pauvres? Pratiquement, c'est chose impossible, ne fût-ce que par le motif très simple qu'il n'y aurait personne pour acheter. Supposez néanmoins qu'on applique pareille règle à l'humanité toute entière, et vous comprendrez le sort qui lui serait réservé comme développement économique. Il y a, nous le voyons dans l'Evangile, tel principe dont la réalisation restreinte n'a sans doute aucun inconvénient sérieux, mais qu'il faut bien se garder de généraliser. Kant nous a montré toute

l'importance de la généralisation pour la direction de notre vie morale. Et on peut dire que, par sa conduite, chacun prouve qu'il est de cet avis.

L'idée de sanction est profondément gravée dans l'esprit de l'homme, aussi l'a-t-il appliquée à toutes les législations. Or, si elle existe à titre de nécessité dans les lois humaines, elle y existe aussi à un autre titre. Une morale dépourvue de sanction peut être imaginée dans un monde vieilli, mais personne n'oserait en faire un fruit naturel et spontané de la pensée primitive.

Sous ce rapport, le christianisme est à la fois l'écho et la confirmation de la doctrine générale qui domine et inspire l'histoire. Il n'a même de raison d'être que si l'idée de sanction est absolument vraie. Toutefois, il y a ici une remarque très importante à faire. L'obéissance à la loi morale est-elle subordonnée purement et simplement à notre intérêt bien entendu, ou bien cette obéissance découle-t-elle d'un motif supérieur à l'intérêt lui-même?

On a combattu la morale chrétienne comme étant une morale intéressée, sous le prétexte spécieux et faux que tout ce qui est intéressé est immoral. Or, s'il arrive maintes fois, ce qui n'est pas douteux, que certaines adhésions au christianisme soient intéressées, cela ne prouve nullement que le principe fondamental de la morale chrétienne ne soit l'amour pour Dieu, ce Dieu que nous aimons, dit l'Ecriture, parce qu'il nous

a aimés le premier (1). Si nous sommes les serviteurs dociles et attentifs de sa loi, est-il impossible d'admettre que c'est la reconnaissance qui nous sollicite et nous guide, et non la recherche de récompenses que l'on doit considérer comme un véritable surcroît ? Le Bien, aimé pour lui-même, n'est point si rare dans l'humanité. On n'a qu'à interroger son propre cœur, et aussi un peu celui des autres.

---

(1) L'amour pour Dieu, traité de pathologique par Kant, est impossible d'après lui. Un tel sentiment sous cette forme peut être difficile à comprendre, mais celui de la reconnaissance l'est-il ?

Kant entend par amour pathologique un amour qui réside dans un penchant de la Sensibilité *(Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction Barni, p. 23).

CHAPITRE IV

MORALE PHILOSOPHIQUE

La diversité des points de départ comporte, néanmoins, une certaine unité de nature psychologique. De par l'observation, nous savons qu'il existe en l'homme des phénomènes de sensibilité, des phénomènes intellectuels, des faits volontaires. Cela posé, il a suffi d'affirmer l'essence sensitive, intellectuelle ou volontaire de notre être pour y chercher le principe supérieur d'où émanent les règles de l'éthique. Mais il faut convenir que la pensée réfléchie a présenté maintes contradictions, de ce chef, bien des associations mal justifiées. De là quelque désordre dans l'exposition générale, dû à certaines répétitions nécessitées par le défaut d'harmonie des doctrines. Ainsi par exemple, Descartes, Leibniz, ne sont pas exclusivement des intellectualistes. De même en est-il pour les stoïciens.

A. La sensibilité, principe fondamental de la nature humaine, n'est point une expression ramenée à un sens strict et toujours le même, puisqu'elle comprend et l'élément physique et l'élément moral, deux termes qu'on ne peut point

toujours différencier d'une manière nette. Le second de ces deux éléments a eu un développement des plus remarquables en Orient. Sa première expression, l'Amour, se trouve dans le Brahmanisme, puis il prend un essor extraordinaire avec le Bouddhisme, qui est essentiellement une philosophie. On le retrouve dans la morale des Chinois, avec Confucius, que le Bouddha n'a certainement point influencé, surtout avec Mencius, et cela malgré le caractère impératif et rationnel que ces sages attribuent à la loi du devoir. Dieu est Amour, dit de son côté Empédocle. Platon, rationaliste s'il en fut, prétend s'élever par l'Amour jusqu'à la possession de la Beauté suprême. Israël a affirmé l'amour de Dieu et du prochain. Le christianisme, lui, sous le nom de charité, en fait le fondement essentiel de sa morale. Dans la voie du sentiment et de son rôle capital en Ethique, le christianisme, on le voit, a eu des précurseurs.

La doctrine du sentiment moral est née en Angleterre; elle a eu pour premier interprète lord Shaftesbury, qui qualifie de sens réfléchi ou de sens moral les penchants bienveillants ou sociaux. Hutcheson, après lui, s'inspirant de la même donnée, déclare nettement que le bien est une qualité simple des choses, comme celle de saveur ou d'odeur, et qu'elle est perçue par un sens particulier : le sens moral. Puis vint Adam Smith, le célèbre économiste, dont la doctrine peut se formuler ainsi : « La bonté d'une action est en raison

directe de l'assentiment qu'elle excite chez les autres hommes, et les actions les meilleures sont celles qui sont de nature à obtenir la sympathie la plus pure et la plus universelle possible ».

L'Altruisme de Comte n'est qu'un fait subjectif, une expression mal sonnante, malgré son origine latine, et qui fait regretter son harmonieux synonyme provenant du grec.

Le grand apôtre de la Volonté (ou de ce qu'il appelle ainsi), Shopenhauër, donne à la morale pour fondement exclusif la pitié, déclarant que cette base est suffisante ; il s'est ici inspiré, au moins dans la forme, du Bouddhisme, point de départ de ses doctrines pessimistes. En réalité, il fait de la pitié un cas particulier de la volonté, ce qui renvoie à plus tard l'exposition sommaire de sa doctrine qui, dans l'acception commune du mot pitié, devrait ici trouver sa place (1).

Dans un ordre inférieur, et avec une prédominance certaine, mais non constante, de la sensibilité organique, il y a le plaisir individuel, d'où le bonheur individuel, cherché pour lui-même dans l'ataraxie et sans règle certaine, comme chez les Epicuriens. La tradition du plaisir, qui se ramène à l'utilité personnelle, se retrouve dans Hobbes, Hume, et plus tard chez Bentham, Stuart Mill

---

(1) Cette exposition faite ailleurs, paraît, j'en conviens, complètement déplacée. Mais j'ai voulu me conformer, le plus possible, à la pensée du philosophe.

et la philosophie anglaise contemporaine, mais avec un correctif, celui de l'utilité générale devant l'emporter sur l'utilité personnelle. Les instincts sympathiques ou les nécessités mêmes de la vie sociale ont conduit l'Ecole anglaise à modifier ainsi le point de vue d'Epicure. En France, les Empiriques, les Sensualistes, et tous ceux qui de près ou de loin ont accepté l'hypothèse matérialiste, se sont rangés sous la même bannière. Une mention spéciale et une place à part doivent être attribués à Fourier, qui a proclamé comme dogme fondamental de son système le libre jeu des passions.

B. L'intelligence est aussi un des éléments essentiels de la nature humaine, d'où la tendance, chez beaucoup de philosophes, à ramener celle-ci à la pensée proprement dite, entendue dans le sens étroit de fait intellectuel.

A cette donnée on peut rattacher, bien qu'avec réserves, la philosophie morale chez les Persans. Pour Zoroastre (6 siècles avant J.-Christ), le principe du bien est l'intelligence ou la lumière, dont le caractère essentiel est la pureté. La pureté des pensées rend l'âme toute entière lumineuse, et cette pureté doit passer dans les paroles et les actions.

Dans l'Extrême-Orient Confucius (6 siècles avant J.-Christ) déclare qu'il y a une nature rationnelle, nous imposant des règles obligatoires et immuables ; cette nature est la perfection, qui est le cou-

ronnement et la fin de tous les êtres. La loi du devoir est celle de la raison ; cette loi a pour but le perfectionnement de soi-même. L'étude de la nature de l'homme, des principes des actions, nous conduit à connaître les fondements de la morale. La grande loi du devoir doit être cherchée dans l'humanité, et consiste, surtout, dans l'amour des hommes. Elle comprend aussi la justice, mais les affections sympathiques, provenant de la famille et s'étendant à la société, priment tout le reste (1). Bien que Confucius ait dit que le gouvernement est ce qui est juste et droit, bien qu'un autre philosophe paraisse admettre le droit à l'insurrection contre un gouvernement tyrannique, il est manifeste que la philosophie chinoise s'est beaucoup inspirée du devoir mais a ignoré le droit (Comte en a fait tout autant). Notre nature intellectuelle, rationnelle, opère par l'Amour.

D'après l'école pythagoricienne, les nombres sont antérieurs et supérieurs aux choses : ils régissent le monde. Les nombres, essence de la pensée, sont aussi l'essence intime des choses ; la pensée est donc l'essence de l'univers, mais sous la formule du nombre. L'âme individuelle, émanation de l'âme universelle, est un nombre exprimant

---

(1) Voir M. le Comte de Lanessan, *Morale des philosophes chinois*. Il n'est pas douteux que la Chine ne soit un pays essentiellement positiviste. Si ce n'est pas un modèle, c'est au moins un exemple.

l'harmonie du corps. Tout bien a sa source dans l'unité et dans l'ordre. L'homme vertueux est celui qui se conforme aux lois de la raison ; la vertu chez lui naît de l'accord des diverses parties de l'âme, sous la loi de la raison ; aussi la vertu est-elle une harmonie. La justice est l'égalité parfaite ou la réciprocité dans le droit.

Socrate est un véritable révolutionnaire, relativement à la métaphysique évolutionniste qui l'a précédé. La morale dépend de la connaissance de soi-même. Il ne va donc point la chercher, comme certaines gens de nos jours qui se croient les organes patentés du progrès, ni dans le cosmos, ni dans la société. D'après lui, le bien est l'objet essentiel de l'intelligence ou de la science. La volonté choisit toujours ce que l'intelligence lui a montré comme le meilleur. Personne n'est méchant volontairement (κακὸς ἑκὼν οὐδείς). La science des meilleurs c'est la morale, c'est la seule digne d'être appelée la science. Si les hommes la possédaient, ils ne pourraient plus mal faire. Toutes nos fautes viennent de l'ignorance du bien. Instruisez les hommes et vous les rendrez meilleurs. La justice et les autres vertus sont simplement des sciences et, quand on fait le mal, c'est qu'on le croit bon pour soi, ce qui est une erreur. La justice est la connaissance des lois non écrites, qui portent en elles-mêmes leur sanction, donc divines. La dialectique d'action (la morale) ne fait qu'un avec la dialectique de pensée (la philosophie). Tout est

l'œuvre d'une prévoyance qui a pour fin le bien. En un mot, Socrate est la contre-partie de la métaphysique antérieure.

Poète et métaphysicien idéaliste, tel fut Platon. Pour lui, quelque belles que soient la science et la vérité, l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté. L'amour consiste à vouloir posséder toujours le bien qui est le but auquel tend toute volonté, l'amour s'élève de beauté en beauté jusqu'au principe absolu d'où toute beauté découle. La beauté est à la fois la chose la plus manifeste et la plus aimable. Le cœur veut la possession même du beau et du bien; il faut qu'un dernier élan unisse l'âme aimante à l'objet même de son amour qui est la beauté universelle et immuable, fin suprême de la pensée, du désir. La pensée la saisit dans une intuition immédiate, l'amour la saisit dans une possession immédiate.

Tout cet ensemble de propositions a un caractère de généralisation abstraite, moral et esthétique (avec tendance à l'identification du beau et du bien) qui en fait, malgré la part attribuée à l'amour, de l'intellectualisme ou de l'idéalisme le plus pur. Je continue l'exposé précédent :

La volonté ne peut vouloir que le bien comme fin. La science du bien est invincible et, dès qu'on sait ce qu'il y a de meilleur, on le fait (Socrate). La dialectique des actions ne fait que reproduire celle de la pensée et de l'amour, car la morale de Platon est toute rationnaliste comme la morale socratique.

Je me place maintenant au point de vue pratique :

Les hommes ayant le même amour du bien universel s'aimeront entre eux. Tout devrait être commun à tous, même les yeux, les oreilles et les mains. L'individu n'est rien, l'Etat est tout. Entre la morale et la politique, il y a identité absolue. Les individus sont les organes d'une puissance collective : l'Etat. Caractère collectif de la propriété; communauté des femmes, au moins pour les guerriers.

J'arrive à Aristote, qui se présente, tout d'abord, comme une réaction de la réalité contre l'abstraction platonicienne. Pour le Maître, l'Etre est l'universel; pour l'élève, les individus seuls sont proprement des Etres; ce qui constitue l'existence réelle dans l'individu, c'est l'activité; l'être, c'est la pensée et Dieu la pensée de la pensée. Passons à la morale : « Un premier point qui peut sembler évident, c'est que le bien relève de la science souveraine, de la science la plus fondamentale de toutes, et celle-là c'est précisément la science politique » (1). « Expliquons quel est le bien que, suivant nous, recherche la politique et par conséquent quel est le bien supérieur que nous devons poursuivre dans tous les actes de notre vie. Le vulgaire, comme les gens éclairés, appelle ce bien

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. Ier, ch. Ier, § 9, p. 4, traduction de Barthélemy Saint-Hilaire.

suprême le bonheur » (1). « Le bonheur est tout à la fois ce qu'il y a de meilleur, de plus beau et de plus doux » (2). « Le bonheur est une certaine activité de l'âme conforme à la vertu » (3). « La fonction propre de l'homme serait l'acte de l'âme conforme à la raison ou du moins l'acte de l'âme qui ne peut s'accomplir sans la raison » (4). « Le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu et, s'il y a plusieurs vertus, dirigée par la plus haute et la plus parfaite de toutes » (5). « Si le bonheur ne peut être que l'acte conforme à la vertu, il est tout naturel qu'il soit l'acte conforme à la partie la plus haute, c'est-à-dire la vertu de la partie la meilleure de notre être... L'acte de ce qu'il y a de plus divin en l'homme, conforme à sa vertu propre, doit être le bonheur parfait et nous avons dit que cet acte est celui de la pensée et de la contemplation » (6). « Tous les avantages qu'on attribue d'ordinaire au bonheur semblent se rencontrer dans l'acte de la pensée qui contemple. Il n'y a donc qu'elle bien certainement qui soit le bonheur parfait de l'homme » (7). « Le parfait bonheur est un acte de

(1) *Ibid.*, ch. II, § 2, p. 10.
(2) *Ibid.*, ch. VI, § 13, p. 38.
(3) *Ibid.*, ch. VII, § 7, p. 42.
(4) *Ibid.*, ch. IV, § 10, p. 29.
(5) *Ibid.*, ch. IV, § 10, p. 29.
(6) *Ibid.*, ch. VII, § 1, p. 452.
(7) *Ibid.*, ch. VII, § 7, p. 456.

pure contemplation » (1). « Aussi loin que va la contemplation, aussi loin va le bonheur » (2). « Ce qui est propre à l'homme, c'est la vie de l'entendement, puisque l'entendement est vraiment tout l'homme, et par conséquent la vie de l'entendement est aussi la plus heureuse que l'homme puisse mener ».

Le même Aristote a dit que le vice est volontaire, de même la vertu ; qu'une action n'est juste que si elle est volontaire et libre ; que l'esclavage est de droit naturel ; que la cité est une production de la nature, un ζῶον, un être vivant qu'il faut étudier par la méthode expérimentale comme tous les êtres animés. Je n'ai point à concilier ce qui est inconciliable, mais j'en ai assez dit pour montrer le caractère éminemment idéaliste de la morale d'Aristote.

Ce caractère idéaliste n'est pas moins frappant chez les Stoïciens. Pour eux la raison des choses est la pensée, la raison faisant effort dans la nature entière à laquelle elle s'associe intimement ; son expression la plus élevée, Jupiter, Dieu, tout en étant l'âme du monde, s'en distinguant toutefois assez pour devoir lui survivre, lorsque ce dernier sera atteint par une conflagration universelle. « Alors, disait Chrysippe, il ne subsistera plus que Jupiter vivant seul avec ses pensées » (3). L'homme fils de

(1) *Ibid.*, ch. VIII, § 6, p. 461.

(2) *Ibid.*, ch. VIII, § 8.

(3) Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, I, p. 253.

Dieu (affirmation très fréquente chez Epictète) doit vivre conformément à la nature, c'est-à-dire conformément à la raison, c'est-à-dire conformément à la volonté de Dieu. Dieu est esprit, savoir, vertu, raison. La volonté de l'homme doit s'appliquer incessamment à la pratique de la loi divine. La loi est la reine de toutes les choses divines et humaines ; elle est l'arbitre du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Jupiter est le principe de la justice ; il est lui-même le droit et le juste, la seule loi véritable.

L'idéalisme panthéistique de Spinoza donne évidemment la prééminence à l'intelligence, malgré certaine valeur qu'il attribue à la volonté quand il dit : « *Deo parere summa libertas est* ». C'est bien l'idée stoïcienne dont se rapproche ici le spinozisme. Pour celui-ci Dieu est immanent au monde qu'il pénètre de son essence nécessaire, sous le double mode de la pensée et de l'étendue. La méthode géométrique : axiomes, définitions, démonstrations donne une éthique des plus rigoureuses dans un domaine qui n'est point celui de la réalité. Cela n'empêche point Spinoza de parler de la conscience du devoir rempli.

Leibniz est un intellectualiste non douteux bien qu'il soit aussi autre chose, car il fait jouer un grand rôle à la volonté. On constate l'idéalisme dans les données suivantes : l'âme est un miroir de l'univers, la nature et l'esprit se répondent. Dieu est essentiellement une intelligence comme

l'âme est surtout une intelligence. « En Dieu, dit-il, comme dans tout être intelligent, les actions de la volonté sont postérieures par nature aux actions de l'intelligence ». Dieu ne pense pas parce qu'il veut, mais parce qu'il est.

D'après Berkeley des idées et des esprits, voilà toute la réalité. Le monde extérieur n'est qu'un ensemble de perceptions ou d'idées. La matière brute et morte n'est qu'un fantôme. Les idées ne sont point produites par l'homme, elles lui sont communiquées par un esprit doué de perfections infinies. L'homme est aussi doué de liberté.

Schelling a tracé la voie à Hégel, qui a été l'un des plus intrépides et des plus grands parmi les adhérents de l'idéalisme. Pour lui, l'absolu est la pensée, la raison. Tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel. Dieu n'est pas, mais il devient incessamment. Tout progrès est un devenir qui se réalise par le passage d'un contraire à l'autre, sous la formule de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Le but poursuivi est la conscience de l'absolu (Schelling).

Déterminisme universel dans lequel l'individu n'a point de liberté propre, et n'est qu'un simple organe ou instrument de l'Etat.

C. La volonté. — Avec la volonté différenciée de l'appétit et du désir, qui ne sont que des phénomènes sensitifs, se pose la question de liberté.

Le peuple d'Israël n'a pas eu de philosophie proprement dite, mais toute religion implique une

métaphysique, « les diverses religions, ces métaphysiques à l'usage du peuple» (1), et, sous ce rapport, on ne peut contester le caractère hautement original de l'idée religieuse chez les Hébreux. Dieu ou Jéhovah est une cause volontaire et libre qui a créé le monde, sans aucune nécessité, lorsqu'il lui a plu de le faire. L'homme, fait à l'image du Créateur, est aussi un être volontaire et libre, pleinement responsable de ses actes. Malheureusement le christianisme, cet enfant d'Israël, admet la thèse contradictoire de la prédestination qui exagère la liberté divine, en supprimant celle de l'homme.

Les Celtes admettaient un Dieu suprême et tout-puissant, doué d'une liberté réelle (?). L'homme est également libre, sa volonté peut s'attacher soit au bien, soit au mal.

J'ai parlé du stoïcisme comme d'une doctrine idéaliste, mais à une certaine époque, la volonté y joue un rôle d'une telle importance qu'il est impossible de ne pas compléter, ici, l'exposé fait précédemment. La raison est le fondement essentiel, auquel les Stoïciens joignirent un principe nouveau et singulièrement fécond.

Avec Epictète, on sort de l'idée pure. Chez lui, le terme de προαίρεσις, analogue au προαιρετική d'Aristote, désigne couramment le choix volontaire (2).

---

(1) Schopenhauër, *Fondement de la Morale,* p. 111.

(2) Dans Arrien, j'ai trouvé une fois προαιρετική employé pour προαίρεσις (liv. II, ch. XXIII, *Des entretiens d'Epictète).*

L'intellectualisme de ce philosophe ne l'a point détourné du libre arbitre. On serait tenté de dire la même chose des autres Stoïciens, pour le moins à partir d'Epictète. C'est une contradiction, sans doute, mais ne la rencontre-t-on point dans le christianisme, chez Descartes, chez Leibniz, chez Kant lui-même? L'esprit, pénétré de déterminisme, ne peut être conséquent avec lui-même jusqu'au bout. On sait, d'ailleurs, que ceux qui sont, de propos délibéré, les plus intrépides négateurs de la liberté morale, comptent toujours avec elle dans la pratique.

Au dire d'Epictète, cette personnification la plus haute de l'Ecole du Portique, l'homme est une volonté (1). C'est ton opinion qui t'a contraint, c'est-à-dire c'est ta volonté qui a contraint ta volonté (2). La volonté détachée de Dieu ne peut être contrainte par personne, pas même par Dieu (3). Dieu a confié l'homme à lui-même (4). Ce qu'il y a de meilleur dans les choses existantes, c'est la volonté lorsqu'elle est droite (5). La volonté est en notre pouvoir ainsi que toutes les œuvres volontaires (6). La volonté est libre par nature et

---

(1) Arrien, *Entretiens d'Epictète*, trad. Courdaveaux, p. 393.
(2) *Ibid.*, liv. II, ch. XIV du texte.
(3) *Ibid.*, trad. Courdaveaux, p. 61.
(4) *Ibid.*, p. 137.
(5) *Ibid.*, p. 213.
(6) *Ibid.*, liv. I, ch. XXII, du texte.

soustraite à la nécessité (1). Rien ne peut triompher de la volonté qu'elle-même (2). Rien ne nous intéresse en dehors de la volonté (3).

L'exposé qui précède où ne figure ni la paternité de Dieu, ni sa providence, etc., me paraît justifier, d'ailleurs, singulièrement cette parole de Denis : « Le stoïcisme est la morale la plus complète de l'antiquité » (4). Ceci dit, malgré certaines lacunes, malgré des paradoxes, malgré la part faite à la casuistique et un panthéisme non douteux. Spinoza lui a fait plus d'un emprunt, comme le prouve la comparaison de son Ethique et du Manuel d'Epictète.

Dans le Moyen-Age, et en regard de ce qu'on peut appeler la philosophie de l'intelligence, chez saint Thomas d'Aquin, se produit avec Duns Scot, le *doctor subtilis,* une véritable philosophie de la volonté. J'extrais de l'ouvrage de M. Fouillée les lignes suivantes : « Toutes les sympathies de Duns Scot sont pour l'individu.... l'individualité est le principe positif de l'action. C'est la volonté qui est le fond de l'être, et non pas la raison, enchaînée à ses formes immuables, soumise à la détermination et à la nécessité.

» Il ne faut pas dire que la volonté divine trouve

---

(1) *Ibid.*, liv. II, ch. XV (ἡ μὲν προαίρεσις ἐλεύθερον φύσει καὶ ἀνάγκαστον).

(2) *Ibid.*, liv. I, ch. XXIX.

(3) *Ibid.*, trad. Courdaveaux, p. 17.

(4) Denis, *op. cit.*, p. 362.

une loi toute faite à laquelle elle se conforme : c'est elle qui fait la loi, c'est elle qui est la loi. La vérité n'est pas antérieure à la volonté divine, c'est la volonté divine qui pose et produit la vérité; la loi morale, en tant que loi, n'est pas antérieure à la volonté de Dieu. Dieu ne veut pas le bien parce qu'il le reconnaît tel; mais le bien est tel parce que Dieu le veut.

» De même quand Dieu crée, c'est avec une liberté absolue » (1).

« Duns Scot attribue à Dieu le libre arbitre, et de là il déduit la volonté subjective de Dieu comme principe de toute moralité » (2).

J'arrive à Descartes, qui a été aussi un intellectualiste, sans doute, mais qui me semble avoir été surtout autre chose. L'essence de l'âme est la pensée. Or, « toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination, des sens sont des pensées » (3). Les vérités métaphysiques ou éternelles ne sont point indépendantes de Dieu : « Il a établi ces lois en la nature comme un roi établit les lois en son royaume » (4). La volonté de Dieu est immuable comme les vérités éternelles. « On ne peut dire que la vérité de

(1) *Histoire de la Philosophie*, p. 211.

(2) Tenneman, *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 277. Traduct. V. Cousin.

(3) Descartes, *Réponse aux deuxièmes objections : Définition*, t. VI.

(4) Edition Cousin, t. VI, p. 109.

quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître. Dieu a créé le monde par un acte de sa liberté et il le conserve par une création continuée » (1).

D'après Descartes, la volonté est le pouvoir de faire ou de ne pas faire, de poursuivre ou de fuir une chose et d'agir sur l'âme ; elle a prise sur les idées et sur les passions. De plus, la volonté est douée du jugement ; c'est elle qui affirme ou nie les choses que l'entendement nous propose. Et cependant il accepte la tradition socratique du mal dû à l'ignorance du bien : *Voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliquâ ratione boni representatur ab intellectu:* d'où vient ce mot : *omnis peccans est ignorans.*

La volonté est pour ainsi dire sans bornes et sans limites. Elle est si grande que nous ne concevons pas l'idée d'une autre faculté plus grande, en sorte que c'est elle principalement qui nous fait connaître que nous portons l'image et la ressemblance de Dieu. Elle est en quelque sens infinie et elle s'étend à tous.

Dieu a fait trois miracles : les choses de rien, l'Homme-Dieu et le libre arbitre de l'homme. Avant que notre volonté soit déterminée elle a toujours la puissance de choisir l'un ou l'autre des deux contraires. Les motifs détruisent si peu la

(1) *Ibid.*, p, 103.

volonté que plus ils sont décisifs et rationnels, plus elle est libre dans son entière et franche adhésion. — Le souverain bien, de chacun en particulier, ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire.

« Puisque c'est principalement la volonté qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu, et puisque c'est le bien de la volonté qui est mon vrai bien, mon être véritable doit être aussi ma volonté. Si l'être n'était qu'intelligence le bien ne consisterait qu'à savoir, comme le soutiennent les rationalistes : Socrate, Platon, Aristote. Si au contraire le souverain bien se trouve dans la vertu, c'est que le fond de l'être est volonté ; car le principe de la métaphysique ne peut différer essentiellement du principe de la morale. Descartes est ainsi conduit à placer l'essence de l'âme dans la volonté. La volonté est l'action de la pensée tandis que l'entendement n'en est que la passion » (1).

Leibniz n'est point exclusivement un intellectualiste et un déterministe ; il a été aussi autre chose. D'après lui, être c'est agir ; toute substance est cause, toute cause est substance. La force active déposée dans chaque être enveloppe l'effort et le détermine de lui-même à l'action, sans aucun recours à l'assistance divine. C'est à la conscience que nous empruntons la notion de force. Le mécanisme est sans doute à la surface des choses, mais

(1) Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, p. 254-255.

le dynamisme en est le fond et la nature des substances consiste dans la force. Tout effort suppose une fin et n'est qu'un désir qui constitue la spontanéité intérieure. Au-dessus du désir spontané s'élève la volonté libre dont les conditions premières sont la spontanéité, la contingence, c'est-à-dire l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique, et l'intelligence. Celle-ci est comme l'âme de la liberté. Car rien ne se fait sans raison et, si la liberté existe quelque part, c'est quand nous agissons avec des motifs. L'action libre n'est pas seulement spontanée, elle est aussi délibérée. La substance libre se détermine, par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement, qui l'incline sans la nécessiter. Dieu seul est parfaitement libre. Leibniz a certainement admis une nécessité purement morale, distincte de la nécessité intellectuelle. « Une connaissance bien claire du meilleur détermine la volonté, mais elle ne la nécessite point à proprement parler. Il faut toujours distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale » (1).

Rousseau, peu métaphysicien, mais grand moraliste, malgré certaines contradictions a eu un sens très net des principes de philosophie sociale, et a vu, dans la volonté libre de l'homme, la caractéristique de sa nature et le véritable fondement de l'économie du corps politique.

---

(1) Théodicée, 3e part., § 310, p. 252 (édit. A. Jacques).

On ne peut aborder la philosophie de Kant qu'avec un respect profond. Ce fut un génie de premier ordre et cependant il est difficile, en se plaçant au point de vue de sa philosophie de la volonté, de ne pas lui reprocher tantôt une métaphysique quintessenciée, tantôt de véritables contradictions, tantôt des omissions d'une gravité singulière.

La volonté est la causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité d'agir indépendamment de toute cause déterminante étrangère (1). « La volonté est à elle-même sa propre loi » (2). « Le troisième principe pratique de la volonté est que la volonté de tout être raisonnable est législatrice universelle... La volonté ne doit pas être considérée simplement comme soumise à une loi, mais comme se donnant à elle-même la loi à laquelle elle est soumise » (3). « Toute volonté humaine constitue pour toutes ses maximes une législation universelle » (4). « L'homme n'est obligé d'obéir qu'à sa propre volonté, mais à sa volonté constituant une législation universelle » (5). « L'impératif catégorique est la for-

---

(1) Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. Barni, p. 98.
(2) *Ibid.*, p. 99.
(3) *Ibid.*, p. 74.
(4) *Ibid.*, p. 76.
(5) *Ibid.*, p. 77.

mule d'une volonté absolument bonne » (1). « La moralité est le rapport des actions à l'autonomie de la volonté » (2). Le principe de l'autonomie de la volonté est l'unique principe de la morale » (3).

Les propositions qui précèdent paraissant, à première vue, faire de la volonté l'essence même de l'homme, ne reçoivent-elles point comme une consécration nouvelle dans le passage suivant : « L'honnête homme peut dire : je veux qu'il y ait un Dieu, que mon existence en ce monde soit encore, outre son rapport avec la nature, une existence dans un monde purement intelligible, enfin que ma durée soit infinie; je m'attache à ces croyances et ne les abandonnerai pas » (4). Le moi de l'honnête homme, par un acte de volonté, ne pose-t-il point Dieu et la vie à venir? Kant n'a-t-il pas dit, au surplus, qu'il remplaçait l'évidence par la croyance ?

Mais il y a aussi l'antithèse à la conception apparente de la volonté comme principe essentiel de la nature humaine. En effet une idée importante chez Kant et sur laquelle il revient souvent, c'est que la liberté est d'ordre intelligible, métaphysique, si l'on veut, ou nouménal, mais que tous les actes de l'expérience commune sont soumis à

---

(1) *Ibid.*, p. 84.
(2) *Ibid.*, p. 88.
(3) *Ibid.*, p. 90.
(4) Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Barni, p. 363.

une nécessité rigoureuse. La liberté est hors du temps, la nécessité dans le temps(1). Pareille morale a inévitablement un caractère abstrait et tombe dans l'intellectualisme, legs de tradition, legs du passé.

Fichte relève incontestablement de Kant sur certains points, bien que celui-ci ne l'ait jamais considéré comme son disciple. Dans sa première manière (Idéalisme subjectif), le moi se pose, s'affirme : « Je juge, donc moi qui juge je suis ». « Le moi de chacun est la substance unique suprême ». Je me pose comme actif, cela veut dire que je distingue en moi quelque chose qui sait, et une force réelle qui, comme telle, ne sait pas mais est. Le sujet qui sait et la force qui est sont identiques, un seul et même être. Je ne me trouve moi-même que dans ma volonté comme voulant. Pour me trouver moi-même et rien que moi, il faut faire abstraction des objets extérieurs à la volonté, et ce qui reste alors est mon être pur, volonté absolue. Le moi ne doit être déterminé que par lui-même, tel est le principe suprême de toute moralité.

La nécessité de la loi morale n'est pas une nécessité réelle, elle est *devoir*. La compassion, la bienveillance naturelle n'ont rien de moral. Le critérium absolu de la justesse de nos convictions morales est un certain sentiment qui ne trompe

---

(1) *Métaphysique des mœurs*, p. 101, 106, 109, 113, 114, 116, 119. — *Critique de la raison pure*, p. 282, 283, 286, 287.

jamais. La morale a pour principe la liberté ; sa loi est la détermination absolue de soi par soi-même, sa fin est l'indépendance absolue du sujet raisonnable.

La philosophie première de Fichte évolua ou plutôt se transforma en idéalisme objectif, panthéistique et mystique, car il continua néanmoins à donner un rôle prédominant à la volonté. Il paraît même agrandir ou même exagérer ce rôle. Citoyen de deux mondes, dit-il, l'un sensible, l'autre spirituel, je règne sur celui-ci par la volonté pure qui est le principe vivant de la raison. Dans le monde surnaturel, éternel, c'est la volonté qui est la loi fondamentale. La loi souveraine du monde spirituel ne peut être qu'une raison agissant par elle-même et absolument indépendante, c'est-à-dire une volonté pure, se déterminant d'après sa propre loi, volonté immuable, infaillible. Le moi est la puissance absolue, la volonté est la source de toute existence, l'être premier, le principe de l'être. La volonté est le principe absolument créateur qui produit par elle-même sa propre sphère, son propre monde, et la nature n'est pour elle que la matière passive de son activité.

J'arrive à Schopenhauër, qui, sous plusieurs rapports essentiels, est un véritable disciple de Kant, dont il parle avec une admiration qu'il n'a jamais témoignée à personne. C'est à Kant qu'il doit l'inspiration d'une volonté qu'il donne comme

le principe de la nature humaine, pour lui c'est en effet la volonté qui constitue l'essence même de l'homme ; elle saisit l'essence universelle en se saisissant elle-même. Cette volonté est inconsciente et c'est un *x*. « Le fondement sur lequel j'aile dessein d'établir la morale est fort étroit » (1). « Le vrai ressort moral, c'est la pitié » (2). Et celle-ci est une expression de la volonté, comme l'entend Schopenhauër, car pour lui la pitié, c'est la volonté poursuivant le bien d'autrui (3). « La pitié, voilà le seul principe réel de toute justice spontanée, de toute vraie charité. Si une action a une valeur morale, c'est dans la mesure d'où elle en vient ; dès qu'elle a une autre origine, elle ne vaut plus rien. Dès que cette pitié s'éveille, le bien et le mal d'autrui me tiennent au cœur aussi directement que peut y tenir mon propre bien. Certes, le fait est étonnant, mystérieux même. C'est là, en vérité, le grand mystère de la morale ; c'est pour elle le fait primitif, la pierre de borne » (4). Ainsi dans la nature humaine est le fondement dernier de la moralité (5). La morale, d'après Schopenhauër, comme d'après Kant, exige un désintéressement absolu : l'absence de tout motif égoïste,

---

(1) Schopenhauër, *Fondement de la morale*, traduct. Burdeau, p. 5.

(2) *Ibid.*, p. 151.

(3) *Ibid.*, p. 119.

(4) *Ibid.*, p. 118.

(5) *Ibid.*, p. 127.

voilà le critérium de l'acte qui a une valeur morale (1). « Si peu vraisemblable que la chose paraisse au premier coup d'œil, je pense que la justice elle aussi a sa source dans la pitié » (2). « Le très grand et très éclatant mérite de Kant, en morale, est d'avoir concilié la liberté avec la nécessité » (3). « La théorie de Kant nous délivre d'une erreur capitale qui était de faire résider la nécessité dans l'*esse* (le noumène, l'intelligible) et la liberté dans l'*operari* (le phénomène, l'expérience); elle nous fait comprendre que c'est le contraire qui est vrai. La responsabilité morale de l'homme porte ostensiblement sur ce qu'il fait, mais au fond sur ce qu'il est » (4). Il y a donc une liberté intelligible, mais il n'y a point de devoir. La liberté n'est point phénoménale, elle a précédé notre

---

(1) *Ibid.*, p. 113.

(2) *Ibid.*, p. 80.

(3) *Ibid.*, p. 82.

(4) Schopenhauër attribue à la théorie de Kant une origine platonicienne. Voici quelle serait la pensée de Platon : « Les âmes, avant qu'elles soient tombées dans les corps et entrées dans diverses voies, ont la liberté de choisir telle ou telle existence, pour ensuite l'accomplir, en se conformant à tel ou tel genre de vie dans un corps à ce convenable, car une âme peut choisir de vivre en lion comme de vivre en homme. Mais cette liberté, une fois l'âme tombée dans ces diverses voies, est enchaînée... Cette liberté dépend de l'organisation du vivant, elle se meut par elle-même, mais se dirige suivant les désirs qui naissent de l'organisation ». *Ibid.*, p. 84-85. La première condition serait l'état nouménal de Kant, la seconde l'état empirique. Dans le premier cas, liberté; dans le second, nécessité.

naissance et alors elle a fait son choix. Celui qui est né bon restera bon, celui qui est né méchant restera méchant. Le moraliste n'établit aucune loi qui commande, il constate ce qui est, voilà tout.

D'autre part, le monde où nous nous mouvons est un monde d'apparences ; il est le plus mauvais des mondes possibles, d'où la nécessité de détruire l'être et la vie. La moralité consiste dans la négation pratique d'un tel monde, dans la négation pratique du moi ou de l'égoïsme. Par le renoncement, il faut arriver à l'abolition du vouloir, à l'anéantissement de soi-même, et aboutir ainsi à l'unité absolue : tous les individus font partie d'un seul et même être (monisme).

Pour ne pas interrompre une filiation naturelle, j'ai parlé de Schopenhauër avant de faire la part de Maine de Biran. D'après celui-ci : « L'activité proprement dite ou la liberté est un sentiment, une aperception immédiate interne » (1). « La libre activité s'identifie au moi lui-même » (2). « Le sujet moi, réduit à ses propres limites, se concentre dans le sens de l'effort » (3). « Le sentiment primitif du moi n'est autre que celui d'une force libre qui agit, ou commence le mouvement musculaire par ses propres déterminations » (4).

---

(1) Maine de Biran, édit. Cousin, IV, p. 249.

(2) *Ibid.*, III, p. 25.

(3) *Ibid.*, III, p. 53.

(4) *Ibid.*, III, p. 299.

« Je veux, j'agis, donc j'existe » (1). « Ma volonté est le principe ou la cause de mes déterminations et actes libres » (2).

Cette volonté, cette activité proprement dite, cette libre activité aurait-elle en nous un rôle exclusif ou s'associerait-elle à d'autres facultés?

« L'homme s'entend dans le concret comme un composé primitif de deux éléments, savoir : 1° d'une force active qui s'aperçoit immédiatement dans ce qu'elle sait et perçoit; 2° d'une organisation vivante qui peut être dite se sentir ou se mouvoir spontanément, mais qui ne s'aperçoit pas ou ne sait pas qu'elle vit et sent » (3). *Homo duplex in humanitate*, comme l'a dit Boerrhaave (*Morbi nervorum*).

Cette force active est-elle simple absolument ou bien n'est-elle que la synthèse nominale de deux propriétés distinctes?

« La faculté de percevoir et celle de vouloir ou d'agir sont bien réellement indivisibles dans leur origine et ne sauraient être séparées d'aucune manière. Comment se fait-il donc que les métaphysiciens se soient accordés jusqu'à diviser en deux classes l'entendement et la volonté? » (4). Tout ce que cette force moi opère par une libre activité, déployée sur les parties de l'organisation

(1) *Ibid.*, III, p. 195.
(2) *Ibid.*, IV, p. 263.
(3) *Ibid.*, III, p. 52.
(4) *Ibid.*, II, p. 176.

qui lui sont soumises, est exclusivement perçu par la conscience et s'y redouble ou s'y réfléchit... Tout ce qui sort de la libre activité tombe sous les lois nécessaires de la nature morte ou vivante et appartient à la physique (1). « L'attention, faculté mère de l'entendement qui n'est qu'un mode d'exercice de la volonté, ou plutôt qui est la volonté même, présente aux phénomènes des sens ou à ses propres actes » (2).

La volonté est donc comme le rayon direct et l'entendement ou l'intelligence comme le rayon réfléchi. Au fond, c'est toujours le même principe, savoir la volonté qui est en cause, qu'elle se redouble ou non, qu'elle se réfléchisse ou non. Nous voici donc arrivés à reconnaître, ce semble-t-il, résolument, catégoriquement, après une longue évolution de la pensée, que le moi de l'homme, que sa nature mentale n'est autre chose que la volonté.

Il y a quelques pages de Maine de Biran qui n'existent point dans l'édition Cousin. Etant donnée la voie un peu étroite que suit sa pensée, je suppose qu'il n'y a pas plus abordé la morale proprement dite qu'il ne l'a fait dans les quatre volumes que j'ai sous les yeux et qui ont paru en 1841. Il admet d'ailleurs pleinement la liberté et la responsabilité de l'homme, tout en n'ayant jamais employé à ma connaissance l'expression de libre arbitre.

---

(1) *Ibid.*, IV, p. 88-89.

(2) *Ibid.*, II, p. 234.

Maine de Biran n'est intervenu dans mon exposition entre Kant, Schopenhauër et M. Renouvier que pour ne pas négliger absolument l'ordre historique.

M. Renouvier occupe une place à part en philosophie. Il s'est prononcé trop catégoriquement contre la métaphysique, d'ordre purement rationnel, pour ne point éviter d'essentialiser la nature mentale de l'homme dans la volonté. On le sait, le fondateur du néo-criticisme est à la fois disciple de Kant, qu'il blâme comme métaphysicien, et de Hume, qu'il loue fort comme phénoméniste. Dans de telles conditions, M. Renouvier ne pouvait suivre une autre voie que celle qu'il a prise, en faisant acte d'adhésion au phénoménisme. Pour lui, l'esprit humain est un groupe de faits, soumis à des formes ou lois spéciales qui en constituent comme l'ossature, la charpente. Ces faits sont d'ordre sensitif ou passionnel, intellectuel, volontaire. Dans sa pensée, la primauté doit évidemment appartenir à ces derniers, car il n'est certainement ni un passionnel, ni un intellectualiste, malgré la part considérable qu'il fait à la raison, et c'est par le rôle qu'il assigne à la volonté qu'il se montre l'héritier direct et très légitime de ce qu'il y a de meilleur dans la pensée de Kant. Substantialiste, il aurait évidemment mis l'essence de l'homme dans la volonté.

CHAPITRE V

MORALE SCIENTIFIQUE

La morale, considérée comme scientifique, a un point de départ certain dans la tradition sensualiste. Helvétius ne voit, dans l'Éthique, qu'une Physique des mœurs, une branche des sciences naturelles. La porte se trouve ainsi largement ouverte au positivisme de Comte. Pour celui-ci, l'objectif prime le subjectif qui n'en est que l'expression incertaine ou illusoire. La morale, à vrai dire, n'est autre chose qu'une Physique des Mœurs, ayant son point de départ dans l'Histoire naturelle de l'homme. Les mêmes termes, on le voit, se reproduisent, et on pourrait croire à une répétition, à une imitation.

L'objectif étant la principale et presque l'exclusive matière de la connaissance la morale scientifique fut, dans cette donnée, tout naturellement la morale sociale, et telle est bien la doctrine qui fleurit de nos jours au sein du positivisme. Cette philosophie, ayant son point de départ exclusif dans l'expérience externe, n'a d'autre méthode à suivre que d'observer les faits particuliers, puis d'induire, de généraliser, et alors

l'Ethique n'est et ne peut être que le fruit de cette généralisation. En histoire naturelle, quand il s'agit de zoologie, il est impossible de distinguer la morale des mœurs. De même en est-il fatalement pour l'humanité dont l'individu procède, tout comme un animal quelconque procède de sa propre espèce. Dans un cas, comme dans l'autre, l'Individualité n'est qu'un phénomène fugitif et d'une valeur plutôt négative. Au fond, et telle était bien la pensée de Comte, elle est moins qu'une apparence puisqu'il la qualifie d'abstraction. « Il n'y a de réel que l'humanité, surtout sous le rapport intellectuel et moral » (1). De cette affirmation, il est utile de rapprocher cette pensée de Pierre Leroux que l'humanité forme une unité réelle, substantielle, d'où solidarité intime de tous ses membres.

Je dois préciser et accentuer l'influence de Comte sur le positivisme contemporain. Ce philosophe a reconnu : « L'extrême accroissement fondamental qu'éprouve l'existence réelle en s'élevant de l'organisme individuel à l'organisme collectif ». « La biologie ne saurait être complètement constituée sans l'intervention prépondérante de la sociologie ». Ainsi l'influence de l'association sur le développement biologique et par conséquent sur la physiologie cérébrale (disons la psychologie), a été clairement indiquée par le maître lui-même.

---

(1) *Philosophie positive*, IV, p. 590.

M. de Roberty s'est placé sur le même terrain et inspiré des mêmes idées, tout en les dépassant, lorsqu'il a développé son hypothèse bio-sociale. « Rien ne défend de conjecturer que cet homme psychologique soit, non une cause, mais un effet; non un facteur, mais un produit et que les véritables causes, les véritables facteurs sont les conditions biologiques et les conditions sociales » (1). « En conséquence, la psychologie, loin d'être considérée comme une science indépendante de la science immédiatement supérieure (sociologie), pourra être regardée, au contraire, comme une dépendance, un prolongement de la sociologie, et comme une étude qui ne saurait devenir une science constituée que lorsque la sociologie aura atteint son plein développement » (2). « La société façonne, développe, je dirais presque crée l'individu psychique » (3). « L'individu apparaît partout comme le laboratoire où agissent les forces sociales, où elles se rencontrent et se combinent avec les forces organiques, pour produire les résultats psychiques » (4). « L'homme social est le produit d'une action séculaire de la société, d'une pénétration lente et graduelle de l'individu par le milieu social » (5).

---

(1) *Sociologie*, p. 187.
(2) *Ibid.*, p. 188.
(3) *Ibid.*, p. 195.
(4) *Ibid.*, p. 193.
(5) *Ibid.*, p. 197.

Avant M. de Roberty, et obéissant à une influence analogue, Lewes, en Angleterre, a déclaré, dans son ouvrage : *The Physical basis of Mind,* que les facultés spécialement humaines de l'intelligence et de la conscience ne pouvaient être que les produits de la coopération des facteurs sociaux avec les facteurs biologiques.

La morale scientifique a pris une physionomie particulière avec l'école de la solidarité sociale qui n'est elle-même qu'une branche gourmande du positivisme. Que signifie, au juste, cette expression de solidarité ? Ce terme a un sens juridique, celui de responsabilité commune à deux ou à un nombre quelconque de personnes. Il a aussi une acception différente, quand il s'agit de la solidarité organique, auquel cas il s'agit de la relation nécessaire d'un acte de l'économie avec tel ou tel autre acte différent (1). Cette solidarité pouvant, à mon avis, s'entendre également d'un fait anatomique en connexion rigoureuse avec tel autre fait anatomique. Il y a enfin la solidarité morale telle que l'ont entendue MM. Renouvier et Marion (2).

Je n'ai à tenir compte, dans le cas actuel, que de l'espèce de solidarité comparable à l'organique, et qui est précisément la solidarité sociale. Je cède la parole à M. Izoulet.

---

(1) Littré, *Dictionnaire de la langue française.*

(2) H. Marion, *La Solidarité morale.*

La solidarité sociale ou morale a ses racines dans les profondeurs du monde physique. Les corps simples agissent et réagissent les uns sur les autres, profondément. L'indépendance apparente fait place à une interdépendance réelle. Ainsi la solidarité est un fait positif universel, fondamental, non pas seulement d'ordre sociologique, mais aussi d'ordre biologique et même d'ordre chimique (1).

L'interdépendance étroite des milliards d'animalcules (cellules) composant un animal constitue la solidarité positive (2). Les cellules sont des individus, elles constituent des individualités physiologiques, possédant à elles seules toutes les propriétés essentielles de la vie. Elles peuvent s'agglomérer, s'associer; aussitôt apparaît dans l'agrégat le phénomène de la division du travail, c'est-à-dire que les cellules se spécialisent, et de similaires deviennent différenciées. Et, conséquence de la spécialisation, la coordination et la subordination s'imposent (3). L'organisation consiste dans une division du travail, c'est-à-dire dans une spécialisation et une coopération, c'est-à-dire dans une solidarité (4). Des corps simples on passe aux cellules ou protozoaires, de ceux-ci

---

(1) Izoulet, *La Cité moderne, métaphysique de la sociologie*, p. 10.

(2) *Ibid.*, p. 437,

(3) *Ibid.*, p. 37,

(4) *Ibid.*, p. 446.

aux métazoaires ou pluricellulaires, ou animaux. De ces derniers nous passons aux hyperzoaires qui constituent les sociétés animales ou agrégats d'agrégats, autrement dit la cité (1). L'association est créatrice. Par le fait de l'association, la cellule est modifiée, transformée, elle acquiert des aptitudes nouvelles (2). La pensée n'a pas toujours existé, l'homme primordial ne pensait pas (3). L'association a créé l'intelligence animale (4). Elle crée la raison et la liberté (5). Le citoyen est immergé dans la cité comme l'animalcule dans l'animal. C'est la cité entière qui sent, pense et agit en lui et avec lui, par lui et pour lui (6). Ce n'est pas l'individu, c'est la cité qui est raisonnable et libre, religieuse et législative, industrieuse, savante et artiste, pensante et parlante (7). L'interdépendance ou solidarité des individus, dans le corps social, est aussi positivement vraie que l'interdépendance des cellules dans le corps animal (8). La solidarité est le fond et la base de toute sociologie et de toute morale (9). Le corps physique

---

(1) Izoulet, *ibid.*, p. 65.
(2) *Ibid.*, p. 34.
(3) *Ibid.*, p. 145.
(4) *Ibid.*, p. 194.
(5) *Ibid.*, p. 54.
(6) *Ibid.*, p. 357.
(7) *Ibid.*, p. 371.
(8) *Ibid.*, p. 450.
(9) *Ibid.*, p. 18.

est une morale en acte et le corps politique une morale en puissance (1). Le fait moral est essentiellement réductible au fait social. L'homme a un moral parce qu'il est citoyen, c'est-à-dire membre d'une cité (2). Moralité et socialité sont choses rigoureusement identiques. L'humanité ne nous montre pas une cité faite, mais une cité en train de se faire (3).

Ce qu'il faut adorer, s'écrie M. Izoulet, dans un accès de lyrisme, n'est point la patrie, ce n'est point l'humanité (Comte), c'est la cité. Quel sera, en effet, le fruit certain de cette bio-sociologie : « L'âme humaine ploiera sous le poids des félicités » (4).

L'hypothèse générale que je viens de développer a pour fondement métaphysique et logique le ζῶον d'Aristote et l'unité réelle, subtantielle de l'humanité, d'où la solidarité nécessaire de tous ses membres (Pierre Leroux). Ici la conception est large et intelligible; tandis que ramenée à la cité, c'est-à-dire aux innombrables sociétés répandues à la surface de cette terre, elle est mesquine et semble une réminiscence du clan ou tribu primitive. Chacune de ces sociétés constituera-t-elle un ζῶον particulier ? Quelle que soit sur ce principe l'opinion particulière de M. Izoulet, il n'en est moins cer-

(1) *Ibid.*, p, 438.
(2) *Ibid.*, p. 457.
(3) *Ibid.*, p. 466.
(4) *Ibid.*, p. 76.

tain que la formule en est un organisme vivant de sa propre existence. La solidarité des parties constituantes dans cet organisme, leur interdépendance est un fait nécessaire, une loi de nature pour les simples. En montant de ceux-ci aux composés, aux agrégats, aux agrégats des agrégats, l'évolution doit inévitablement conserver le même caractère. Tant et si bien que la même nécessité existant pour les corps simples, les protozoaires, les métazoaires et les hyperzoaires, la solidarité n'est point un idéal à réaliser, mais une chose déjà faite. La cité en train de se faire serait une contradiction pure et simple. Elle est faite, comprend et justifie toutes les manifestations de l'activité humaine : le sentiment, la parole, la pensée, la raison, la liberté (!!), la législation, l'industrie, la science, l'art et même la religion. Elle est en un mot tout ce que l'imagination peut concevoir. A l'individu qu'est chacun de nous de se contenter du reste.

Un certain ministre de la République, imbu des doctrines de M. Izoulet, a déclaré que l'Etat avait pour morale celle de la solidarité morale reposant sur une base scientifique, c'est-à-dire inébranlable. On comprend sans peine qu'une éthique livrant âmes, corps et biens à la société, c'est-à-dire à l'Etat, doit être la bienvenue pour celui-ci, qui ne demande pas mieux que d'être affranchi de toute entrave. C'est la conception de Hegel qui revient après avoir suivi une autre filière et qui avait un

certain correctif dans l'autocratie d'un seul maître. Tandis que la solidarité des démocraties égalitaires nous réserverait la plus intolérable des servitudes, sans aucune espérance d'y voir mettre un terme. Ce serait la liberté perdue, sans retour, au nom de ce qu'on appelle la science.

Le divorce devrait-il donc se consommer entre la République et la Liberté?

Telle n'est point la pensée de M. Izoulet. D'après lui, les cellules s'agrègent (on ne sait pourquoi); puis, au nom du principe de la division du travail (qui ne se comprend que chez des êtres dont l'intelligence fonctionne déjà), ces cellules se spécifient, se coordonnent et se subordonnent. L'égalité n'est donc plus qu'une chimère et scientifiquement, ce qui est vrai ce sont les classes dirigées et les classes dirigeantes, c'est-à-dire l'infirmité originelle d'une part et l'aristocratie due à un processus intérieur de l'autre. Cette aristocratie ne pourrait-elle faire une certaine place à la liberté?

Je suis naturellement conduit à dire quelques mots de l'individu, dans l'ancienne acception du terme que n'a pas complètement reniée l'auteur de *La Cité moderne*. La Cité étant tout : sentiment, pensée, parole, raison, religion, morale, etc., ce qui réduit l'individu à rien, on est stupéfié d'apprendre que : « il est principe et fin, mais que l'association est moyen » (1). Une négation, un

(1) *Ibid.*, p. 539.

néant, en soi-même, être à la fois principe et fin, tandis que la société, qui est tout, serait un moyen pour faire passer, sans doute, ce néant à l'être, voilà certes de quoi confondre une intelligence ordinaire.

L'individu n'a évidemment d'autre morale que le rôle à lui assigné par la société ; des droits naturels ? il n'y faut pas songer ; des devoirs ? oui dans le sens de l'instinct social, comme le pensait Darwin (1). Toutefois, dans cette donnée, comment comprendre les paroles suivantes : « Personne peut-être encore sur la terre ne sait ce que c'est que le devoir » (2).

Un autre point de départ non moins certain de la morale scientifique est dû à la grande hypothèse de l'évolution, telle que l'a conçue Darwin. Celui-ci fait provenir la morale de l'instinct social, de l'amour et de la sympathie qui se rencontrent déjà chez les animaux. Pour l'homme, comme pour ceux-ci, la satisfaction de l'instinct est un plaisir qui sollicite à l'action ; cependant il est probable que, dans beaucoup de cas, les instincts se perpétuent, chez les êtres qui en sont doués, par la seule force de l'hérédité sans le stimulant du plaisir. La conscience est le rappel et la comparaison de nos actions ; c'est un caractère spécial à l'homme, chez lequel la transformation de l'instinct social animal

(1) *Ibid.*, p. 522.
(2) *Ibid.*, p. 502.

en sens moral (ou conscience) est accomplie. La morale est modelée par la nature particulière des instincts primitifs, elle n'est donc point immuable.

Le vrai principe sur lequel repose la morale n'est point le bonheur personnel ou le bonheur général, c'est le bien général, ce qui signifie la prospérité, la santé physique et morale de la communauté. « Le bien général, dit Darwin, est le moyen qui permet d'élever, dans les conditions existantes, le plus grand nombre d'individus en pleine santé, en pleine vigueur, doués de facultés aussi parfaites que possible ». De plus, l'espèce humaine, dans sa totalité, ne pouvant être le vrai but de nos actions, la morale naturelle (et avec elle le bien général) s'arrête aux limites de la communauté (1). Darwin reconnaît, d'ailleurs, que le bien de la communauté et le bonheur de l'individu coïncident habituellement. « C'est revenir, suivant la remarque de Guyau, par une sorte de détour à l'utilitarisme ». L'homme, étant comme imprégné par l'instinct social, est mû par lui vers le but suprême de la morale. Ainsi se trouve écarté le reproche de placer, dans le vil principe de l'égoïsme, les fondements de ce que notre nature a de plus noble, à moins cependant qu'on n'appelle égoïsme la satisfaction que tout animal éprouve lorsqu'il

(1) Voilà qui est on ne peut plus Anglais, et l'histoire d'un pays résumée d'un seul trait.

obéit à ses propres instincts, et le mécontentement qu'il ressent quand il en est empêché.

D'après Spencer, la morale chez l'homme est en correspondance, non plus seulement avec le règne animal, comme chez Darwin, mais avec l'Univers lui-même. Aussi a-t-elle un côté physique (comprenant l'astronomie, sans doute), un côté biologique, un côté psychologique, un côté sociologique ; et il y a une entière correspondance entre l'évolution morale et celle qui est propre à la physique, disons la nature. En effet, le progrès de l'humanité est une partie du développement qui embrasse tous les êtres. La fin marquée de ce progrès, le bonheur, n'est qu'un cas particulier de la fin totale assignée au développement de l'ensemble. La morale ne peut donc être séparée de la cosmologie. Ce qui est absolument bon ne peut être que ce qui produit un pur plaisir, un plaisir sans mélange d'autre peine. Le bonheur n'est point une fin dernière, mais une fin prochaine. Les bons et les mauvais résultats de la conduite sont les conséquences nécessaires de la nature des choses. La science morale doit déduire des lois de la vie et des conditions de l'existence quels sont les actes qui tendent à produire le bonheur, et quels sont ceux qui tendent à produire le malheur. La morale étant une application particulière de la doctrine de l'évolution, doit avoir surtout un caractère déductif.

L'homme est le produit de l'Univers qui le

façonne à son image. Pour vivre, il doit s'adapter à son milieu, à l'Univers, et la morale, dont le but est le bien, est la science des degrés successifs de cette adaptation. Au point de vue individuel, la moralité n'est point une faculté propre ; c'est un ensemble de sentiments et d'idées produit par les impressions accumulées, fixées et devenues héréditaires. Car, de même que l'intuition de l'espace provient d'expériences accumulées et organisées, de même les expériences d'utilité accumulées et organisées ont produit des modifications nerveuses correspondantes qui, par transmission et accumulation continue, sont devenues, chez nous, certaines facultés d'intuition morale, sans aucune base apparente dans les expériences d'utilité individuelle. Le plus grand bonheur de l'homme est l'aptitude à satisfaire ses besoins de toute nature, et son adaptation complète à la vie sociale, à son milieu (Spencer avait dit d'abord à sa destination). Les sentiments les plus adaptés au bien-être de tous, sont les sentiments altruistes. L'humanité marche dans le sens de leur développement. Son évolution morale est un progrès nécessaire, qui sera réalisé tôt ou tard. Le progrès n'est point un accident mais une nécessité. Le mal et l'immoralité doivent disparaître ; il est sûr que l'homme doit devenir parfait. Nous voici en plein millénium.

L'évolution (qualifiée en premier lieu par Spencer de loi du progrès) a pour loi de passer de l'uniformité à une variété harmonieuse ; elle procède de

l'homogène à l'hétérogène. Elle a pour principe fondamental la permanence de la force : physique, psychologie, morale, sociologie en dépendent. Ce principe de toute science et de toute morale, est en lui-même un *a priori*. Tout dans l'Univers est force et transformation de forces. Le rayonnement solaire est l'origine des forces physiques, celles-ci, des forces vitales ; les phénomènes moraux, sociaux sont de la chaleur transformée. L'évolution a un rhythme essentiel, ou mouvement d'aller et de retour, lié aux résistances que la force rencontre. La permanence de la force qui s'annonce actuellement par le rhythme, se révèlera, plus tard, par l'équilibre. Il y a également une oscillation par défaut d'équilibre entre l'individu ou la société. Or, tout rhythme tend à un équilibre final ou harmonie véritable. Cet équilibre sera le maximum de la perfection et du bonheur. Il est donc l'objet propre de la morale.

Le mécanicisme est de pleine évidence le principe fondamental de l'évolutionnisme de Spencer. Or, bien et mal, dans la donnée propre de la cinématique, sont des termes ne pouvant avoir qu'une valeur conventionnelle, plutôt nulle. Il y a des résultantes, des mœurs quelconques, il n'y a point de morale. Tel est le dernier mot du mécanicisme.

Depuis Darwin, l'un des plus déterminés parmi les moralistes scientifiques, me paraît être Guyau, évolutionniste à sa manière. Son programme est

de conformer les actions humaines aux lois de la vie, ce qui donne aux règles de la conduite un caractère éminemment empirique. Elles sont fondées sur des faits positifs, mais avec cette réserve, qui met Guyau en dehors de l'Ecole positive actuelle, que la morale qu'il qualifie de positive doit être d'abord individualiste, n'ayant à se préoccuper des destinées de la société qu'en tant qu'elles enveloppent plus ou moins celles de l'individu (1). Il dit aussi que le premier tort des utilitaires et même des évolutionnistes a été de confondre la face sociale et la face individualiste du problème moral (2). La partie de la morale fondée uniquement sur des faits positifs peut se définir : la science qui a pour objet tous les moyens de conserver et d'accroître la vie matérielle et intellectuelle (3). L'idéal moral est l'activité dans toute la variété de ses manifestations (4). L'instinct universel de la vie, tantôt inconscient, tantôt conscient, fournit à la science morale la seule fin positive (5). Le but qui, de fait, détermine toute action consciente est aussi la cause qui produit toute action inconsciente : c'est donc la vie

---

(1) Essai d'une morale sans obligation ni sanction, p. 84. Pourquoi Guyau dit-il ailleurs : « La loi morale n'est au fond qu'une loi sociale » ? p. 232.

(2) *Ibid.*, p. 84.

(3) *Ibid*, p. 88.

(4) *Ibid.*, p. 89.

(5) *Ibid.*, p. 91.

même, la vie à la fois la plus intense et la plus variée dans ses formes (1).

On sait que Guyau a été conduit à faire une véritable place à l'hygiène dans la morale. Il a en réalité, sous ce rapport, un précurseur dont le nom ne se présente pas de lui-même à l'esprit, savoir le philosophe Kant qui, chose assez ignorée, fait figurer la gymnastique, c'est-à-dire l'exercice corporel, au nombre des devoirs que nous avons envers nous-même (2). Le bénéfice est double d'ailleurs : le corps devient plus robuste et le caractère moral acquiert une énergie plus grande. D'où aptitudes augmentées pour poursuivre notre fin (3).

La morale dite scientifique se rattache, on le voit, à deux principes absolument distincts. D'une part, le naturalisme; d'autre part, le mécanicisme. Dans le premier cas : positivisme ancien ou contemporain, école de la solidarité, évolutionnisme de Darwin, de Guyau. Dans le second, l'évolutionnisme de la force, telle que l'a comprise Spencer. Le Positivisme et l'Evolutionnisme naturaliste, sauf quelques réserves à l'égard de Guyau, se sont appliqués à mettre en lumière le caractère exclu-

---

(1) *Ibid.*, p. 87.

(2) *Principes métaphysiques de la morale*, p. 119. Traduction Tissot.

(3) Ceci me remet en mémoire une assertion en apparence paradoxale que j'ai entendu émettre par Paul Bert : C'est la boxe qui a fait l'Angleterre ce qu'elle est.

sivement social de la morale. Il n'en est plus précisément de même chez Spencer, qui place le progrès dans l'expansion continue de l'individu, au détriment de l'Etat.

Mais, dans les deux cas sus-visés, qu'on admette quand même et contre toute logique la liberté morale ou qu'on la supprime, comme le fait, en toute raison, l'ensemble des matérialistes, on arrive à une conclusion inévitable, que ce soit au nom de l'animalité, mère du genre humain, ou au nom du mécanicisme. Et cette conclusion est la négation radicale, et dite scientifique, de la responsabilité morale individuelle. Tel est le grand courant des idées qui entraîne l'humanité vers des destinées nouvelles. Aux souvenirs illusoires de son enfance : le Jardin d'Eden et l'âge d'or, les savants substituent la perspective enchanteresse d'un millénium, d'une félicité sans mesure et sans fin. « L'âme humaine ploiera sous le poids des félicités » (Izoulet).

Déjà la révolution qui s'accomplit dans les idées commence à porter des fruits qui n'ont rien de savoureux, ni pour les individus, ni pour les peuples. L'avenir, cependant, nous laisse quelque espoir. Comme le disait un jour M. J. Soury : les savants ne sont que des poètes. Leur inspiration, éclairée par l'expérience du présent, ne pourrait-elle pas, tôt ou tard, prendre un nouvel essor, dans une direction plus profitable pour la Morale? ou plutôt, coupant les ailes à leur imagination, ne

consentiront-ils point, un jour, à revenir à leur point de départ : le dehors, l'objectif, qui est aussi leur point d'arrivée légitime ? Le rêve qu'ils ont construit, car c'est un rêve, est un édifice inhabitable pour l'humanité.

FONDEMENTS DE LA MORALE

CHAPITRE VI

CÔTÉ EMPIRIQUE DE LA MORALE

Kant a voulu faire de la morale une science et, à l'exemple des mathématiques, une science basée sur des *à priori*. Comme l'a dit Schopenhauër, la nature humaine est le fondement dernier de la moralité (1), et pour découvrir ce fondement, il n'y a qu'une route à suivre, celle de l'expérience (2). A titre de confirmation, on doit invoquer un témoignage qui me paraît d'importance majeure : celui de l'histoire, qui nous montre que nombre de peuplades conduites par leur conscience témoignent, avec un développement intellectuel très restreint, d'une moralité assez élevée. Rien n'empêche d'admettre que cette moralité fût un caractère général des hommes primitifs, avant

(1) Schopenhauër, *op. cit.*, p. 119.
(2) *Ibid.*, p. 103.

que les passions égoïstes ne les eussent mis en guerre les uns avec les autres. On connaît les légendes antiques de l'Age d'or, de l'Eden. Les philosophes chinois, qui en avaient sans doute recueilli de semblables, ont dit que l'homme avait été créé bon. Ainsi, moralité originelle très probable, régression plus ou moins profonde de cette moralité.

Il y a là un fait qui me paraît avoir pour lui toutes les vraisemblances. Mais, au point de vue subjectif, il en est d'autres qui ne me paraissent pas moins intéressants. Ainsi la pitié, l'amour des hommes, l'amour de Dieu, faits que nous retrouverons parmi les auxiliaires de la morale, ont une nature empirique évidente; aussi Kant les a-t-il rejetés de la morale telle qu'il l'entendait. Je citerai aussi une circonstance bien connue. Nombre d'individus, après avoir admis certaines théories morales, les rejettent finalement, mais leur pratique de la vie n'en est point sensiblement modifiée, et, tout en estimant le crime un fait normal et salutaire dans la société, ils se gardent bien d'en commettre. Ils continuent à s'inspirer de leurs règles de conscience, dont leurs nouvelles croyances auraient dû faire bonne justice. Cette conscience continue à vivre malgré le mécanicisme, malgré le naturisme qui, pour certains, ne sont qu'un frontispice. Bien peu des théoriciens dont je parle, peut-être aucun, n'a fait comme cet apôtre militant (un conférencier) de la sélection naturelle par la bataille de la vie qui, à Paris, sachant

qu'une femme âgée avait de l'argent, en l'assassinant et en la volant, usa du droit du plus fort, qui est la loi de nature.

Dans l'état de civilisation, on rencontre souvent cette contradiction intime de la théorie et de la pratique, qui n'a de raison d'être que parce la conscience survit, malgré tout.

Les faits que je viens de passer en revue appartiennent incontestablement à l'expérience. C'est l'histoire, c'est l'observation intérieure qui mettent en relief certains côtés pratiques de la morale. Mais il y aurait insuffisance avérée à s'en tenir là Je prends d'autres exemples, dans ce que dit Jouffroy, sur le but passionnel et le but égoïste chez l'homme, condamnables sans doute dans certaines conditions, et qui ne sauraient l'être dans toutes. En effet nous avons été créés avec des appétits, des instincts, des passions qui sont légitimes en eux-mêmes, puisqu'ils sont en rapport avec notre destinée, et qui cessent de l'être ou peuvent cesser de l'être dans divers cas. De même en est-il pour l'intérêt personnel, l'égoïsme, si l'on veut, qui est légitime tant qu'il ne porte tort à personne. Nous sommes donc en présence d'autres éléments empiriques, bannis généralement, mais à tort, du domaine de la morale. C'est la règle suprême, c'est la raison qui doit faire la différence des choses.

La morale est évidemment un fait très général, mais l'existence d'une règle des mœurs est-elle

vraiment universelle? Cela est contesté, sans doute, par certains récits qu'on ne peut accepter qu'avec réserves, non seulement parce que les voyageurs peuvent avoir étudié la question avec des idées préconçues, mais encore parce qu'ils n'ont pas généralement reçu une préparation psychologique suffisante, pour avoir la compétence nécessaire à de pareilles recherches. D'ailleurs, de même qu'il y a un âge où, faute de développement intellectuel, la règle des mœurs ne peut avoir aucune application, il ne serait pas impossible que, chez des hommes solitaires, isolés, sans aucun lien social, il y eût absence complète de préoccupations morales. Ces hommes existent-ils? Le fait de la vie en société implique des règles de conduite. Celles-ci étant données, les conditions générales de déchéance, relativement à l'état primitif, présenteront fatalement des différences, parfois même des contradictions. La chute, plus ou moins profonde, altère peu ou beaucoup la constitution morale de l'homme, mais arrive-t-elle à la dénaturer absolument?

Les peuplades les plus dégradées, à tous égards, peuvent, sous l'influence de l'éducation et de l'exemple, remonter rapidement l'échelle de la moralité. De ceci il y a une raison essentielle : l'unité fondamentale de l'esprit humain, sous toutes les latitudes. De l'ensemble des traditions et de certains faits actuels, il paraît résulter que les notions de bien et de mal existent, à des degrés

de pureté ou d'obscurcissement variables, chez tous les peuples. Le bien, l'honnête, le mal sont des mots que l'on retrouve dans les idiomes les plus divers, et qui ne sont pas sans signifier quelque chose et sans impliquer quelques règles de conduite. Le fait constant c'est la distinction établie entre ce qu'on doit faire et ce qu'on ne doit pas faire. Quant à la matière même de la morale, elle peut varier dans des limites assez étendues, et c'est la conséquence nécessaire de la déchéance générale que l'état de guerre individuel ou collectif a déchaîné sur l'humanité. Les inégalités et les contradictions possibles dans les règles des mœurs de peuplade à peuplade, ou de peuple à peuple sont même inévitables, car on ne saurait admettre l'uniformité de la dégénérescence dans l'humanité tout entière. Ce qui peut varier aussi, ce sont les théories sur lesquelles la pensée religieuse, philosophique, scientifique a fondé la morale. Mais ce qui ne varie point, c'est le fait même de l'existence d'une morale à physionomie multiple, sans doute, mais qui n'en est pas moins un élément essentiel de notre nature mentale.

Ainsi la moralité, comme l'a dit M. de Quatrefages, est un des caractères propres de notre espèce. Il y a là un point de départ fondamental pour toute théorie éthique, relevant de la philosophie proprement dite ; il y a là une observation certaine qui doit concourir à légitimer la valeur de l'éthique elle-même. Il ne s'agit point ici de

métaphysique quintessenciée, mais de faits patents, visibles, clairs.

Maintenant arrive une question subsidiaire : l'expérience subordonna-t-elle la morale à la religion? Les idées religieuses sont-elles la pierre angulaire de toute moralité?

En fait, toutes les races sont pourvues d'une moralité plus ou moins inférieure, lorsqu'elles ont vécu vis-à-vis des autres ou d'elles-mêmes sur le pied de guerre. Les peuplades pacifiques, mieux avantagées sous ce rapport, doivent-elles leur supériorité à des religions supérieures elles-mêmes? Le fétichisme, le culte des ancêtres, celui des forces de la nature, celui des héros divinisés, celui des bons et des mauvais esprits ne peut entrer en comparaison quelconque avec le monothéisme sémitique ou européen que l'on a certainement en vue lorsqu'on parle des origines religieuses de la morale. Lorsque celle-ci a un caractère élémentaire, il est impossible de la rattacher, par une filiation quelconque, aux premiers essais de religiosité que je viens de mentionner. Ces premiers essais pourraient fort bien d'ailleurs être consécutifs à la violation des données morales originelles.

J'ajoute que si on a pu contester, avec quelque vraisemblance, l'existence assurée et constante des ébauches du sentiment religieux, si réellement il en était quelquefois ainsi, les notions morales ne sauraient avoir alors une origine religieuse.

Il n'y a point d'ailleurs que les primitifs chez lesquels on ne saurait déduire une genèse quelconque entre la religion et les idées morales. Prenons les nombreuses populations de l'Orient qui se rattachent au Bouddhisme. Le culte dont on honore Çakya-Mouni, les ancêtres, les bons et les mauvais esprits, tout cela fait un mélange, religieux, sans doute, mais probablement vide de toute notion précise de la divinité. La morale de Confucius est le fondement essentiel de l'éthique pratiquée par ces populations, mais impossible de la faire procéder des religions qui se sont groupées sans constituer aucune unité. Ainsi, pas plus chez certains civilisés qui comprennent une partie très considérable de l'humanité, que chez les primitifs eux-mêmes nous ne pouvons déduire, ni logiquement, ni en fait, la morale ou les morales des religions mises en cause. On me répondra qu'il en est tout autrement de la tradition Judéo-chrétienne et que celle-ci est le vrai fondement de la moralité chez les juifs et chez les chrétiens. Je veux bien admettre que les préceptes de l'Ecriture soient, pour les chrétiens fidèles, la source d'une morale très pure et très élevée, mais la morale stoïcienne n'en serait-elle point une pour ne point s'inspirer du Dieu de l'Evangile? Lorsque le christianisme a paru sur la terre, il y a trouvé la morale déjà installée non seulement chez les juifs, mais aussi chez les païens. Telle est l'opinion déjà citée d'un homme auquel, dans l'espèce, on voudra bien

accorder une certaine compétence. « Or, quand les Gentils qui n'ont point la loi font naturellement les choses qui sont de la loi, ceux-ci n'ayant point de loi sont loi à eux-mêmes (autonomes !). Ils montrent par là que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience rendant témoignage ».

Je me range à l'opinion de saint Paul (1).

---

(1) Epître aux Romains, ch. II, v. 14, 15.

CHAPITRE VII

LE BIEN

Les mœurs doivent avoir leurs lois comme tout le reste, et ces lois doivent constituer le bien proprement dit.

Ce bien a été l'objet des conceptions les plus variées : c'est le plaisir, le bonheur, l'utile, le vrai ou raison humaine, dans son expression la plus élevée, c'est le beau, c'est la loi générale du progrès qui procède spontanément de la nature des choses ; c'est l'amour, la pitié, le sentiment moral ; c'est la volonté divine conçue comme distincte de la raison humaine. Or, il y a autant de fondements particuliers, pour la morale, qu'il y a de manières différentes de concevoir le bien, mais une donnée commune se trouve dans toutes, savoir un but à réaliser, une fin à poursuivre dans la pratique du bien.

J'ajoute que le plaisir et le bonheur ne sont évidemment que des cas particuliers de l'utile.

Le plaisir.

Base fragile et incertaine, contradictoire même quand le plaisir présent engendre le mal à venir,

quand celui de la sensibilité est en opposition avec celui de l'intelligence. Dans bien des cas le plaisir est nuisible par lui-même ou par ses suites.

Le bonheur.

En quoi consiste au juste ce nouveau fondement de l'éthique ? Il est impossible qu'il ne soit pas confondu dans un très grand nombre de cas avec le plaisir actuel, la jouissance dont le résultat final est si souvent douteux ou fâcheux. Même opposition et contradiction éventuelles que dans le cas précédent. Comment pareille base serait-elle la même pour les natures élevées et les natures inférieures ? Un homme sensuel, livré à ses appétits, pourrait-il jamais acquiescer à l'opinion ainsi formulée par Aristote : « Tous les avantages que l'on attribue d'ordinaire au bonheur semblent se rencontrer dans l'acte de la pensée qui contemple. Il n'y a donc qu'elle bien certainement qui soit le bonheur parfait de l'homme » (1). Et encore : « Ce qui est propre à l'homme c'est la vie de l'entendement, puisque l'entendement est vraiment tout l'homme ; par conséquent la vie de l'entendement est aussi la plus heureuse que l'homme puisse mener » (2). Et encore : « Le parfait bonheur est un acte de pure contemplation » (3).

---

(1) Aristote, Morale à Nicomaque, L. C. X. VII, § 7, p. 456 de la traduction de Barthélémy Saint-Hilaire, passage cité.

(2) *Ibid.*, § 8, p. 457, passage cité.

(3) *Ibid.*, C. VIII, § 7, p. 461, passage cité.

Celui-ci répond-il toujours à une idée bien claire ? L'histoire de la doctrine utilitaire prouve précisément l'inverse, et l'expérience journalière dépose dans le même sens. Epicure n'a évidemment compris l'utilité que par rapport à l'individu. L'école anglaise a cru faire merveille en donnant comme but à notre activité morale le bien collectif; c'est ainsi qu'on doit arriver au désintéressement, au dévouement, c'est-à-dire à ce que l'on considère généralement comme le fondement essentiel de l'éthique. Mais suivant la remarque de Guyau : « L'union de l'égoïsme et de l'altruisme est la pierre philosophale des moralistes (1). Comment conduire l'individu à une pratique aussi peu attractive que celle du désintéressement et du dévouement ? Renoncer à ce que l'on trouve utile pour soi-même, en faveur de l'utilité sociale, est sans doute une règle que peut appliquer le très petit nombre et qui n'est point à la portée de l'immense majorité des humains. Que sera-ce donc si le dévouement doit aller jusqu'au sacrifice, à l'immolation de soi-même ? De tels faits ne sont-ils pas contraire à la nature des choses, à cet instinct de la conservation qui exprime une loi fondamentale chez les êtres vivants ?

Etant au surplus si peu sûr de bien connaître ce

(1) Guyau, *Essai d'une morale sans obligation, ni sanction*, p. 246.

qui est vraiment utile, qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre des deux intérêts, on doit convenir que l'utilitarisme ne possède ni un critère pour décider ce que chacun doit faire dans un cas déterminé, ni un impératif pour commander l'action (1). On doit reconnaître aussi que nous sommes, généralement, mieux en mesure de juger, lorsqu'il s'agit de nos besoins personnels et de ce qui est propre à les satisfaire. Epicure s'en était sagement tenu à ce point de vue restreint, condamné comme immoral par les utilitaires modernes. Mais la règle qu'ils lui substituent n'a point de détermination précise ; elle ne peut donc servir de guide à la conduite des hommes, lesquels détournent presque toujours leurs yeux de ce mirage théorique, ne poursuivant guère que leurs intérêts personnels. En quoi ils peuvent avoir tort, en quoi ils peuvent avoir raison, suivant les circonstances, car il y a à faire la différence des choses.

Pour l'intelligence du sujet, je crois devoir ajouter ici quelques mots d'historique sur la genèse et l'évolution de la doctrine utilitaire.

D'après Epicure, toute connaissance est d'origine sensible. Le plaisir est le souverain bien de

---

(1) Renouvier, *Science de la morale*, I, p. 213.

l'homme et on peut dire que tous les êtres vivants recherchent le plaisir et fuient la peine. L'objet de la morale c'est le bonheur, les sensations agréables et douces. Le bonheur paisible, soustrait aux maux corporels et aux troubles de l'âme, l'ataraxie en un mot, tel est le but à poursuivre. Il s'ensuit par cela même les règles de la prudence et de la tempérance sans lesquelles il n'y a point de tranquillité personnelle. Les plaisirs, les peines de l'esprit sont d'ailleurs plus grands que ceux du corps, il est donc nécessaire, pour arriver au bonheur, de faire un choix.

Pour les Epicuriens, la justice est liée à des conventions, et celles-ci fondées sur l'utilité. Le respect de la justice est un point essentiel pour la conservation de l'harmonie mentale chez chacun. La justice, ainsi que la sagesse en général, est une condition du bonheur.

Hobbes professe une doctrine analogue et il considère également toute connaissance comme d'origine sensible. Le motif universel de toutes les déterminations humaines est la recherche du plaisir et la fuite de la douleur. A son dire, le bien-être est la fin de l'homme. Donc, le bien-être c'est le bien, et parvenir à ce but, par des moyens quelconques, est le droit imprescriptible de tout individu, le droit naturel tout entier. D'où, la conséquence que la guerre est l'état de nature. D'où cette autre conséquence qu'il faut que chacun renonce à son droit, sur toutes choses et le trans-

fère, tout entier, à une volonté unique, celle de l'Etat.

Bentham, grand légiste et peu philosophe, déclare, lui aussi, que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur, tel est le véritable mobile de nos actions. Le bien, c'est le bonheur, et le bonheur, c'est le plaisir. Cela posé, il définit l'utilité, la propriété qu'a une action ou un objet d'augmenter la somme de bonheur ou de diminuer la somme de malheur de l'individu ou de la collectivité.

J'arrive à Stuart Mill. D'après ce philosophe, la croyance qui accepte comme fondement de la morale l'utilité ou principe du plus grand bonheur, tient que les actions sont bonnes selon qu'elles tendent à accroître le bonheur, et mauvaises selon qu'elles tendent à produire le contraire du bonheur. Par bonheur, on entend plaisir et absence de peine ; par malheur, peine et absence de plaisir. Il est impossible, au point de vue de cette doctrine, de ne pas placer le bien dans l'utilité individuelle, mais Stuart Mill, à l'exemple de Bentham, voudrait remplacer celle-ci par l'utilité collective. Pareille démonstration est encore à faire. Une autre démonstration à faire serait le droit de tenir compte de la qualité du plaisir, beaucoup plus que de la quantité. On sortirait ainsi de l'arithmétique morale de Bentham et aussi un peu de l'utilitarisme.

Le sensationnisme, parti de l'intérêt individuel, n'a donc jamais pu établir la légitimité du passage de celui-ci à l'intérêt collectif.

Dans les écoles socialistes contemporaines, il n'est pas douteux que la morale ne repose généralement sur le fondement même de la doctrine Epicurienne (1). Le bien pour elles est le bonheur, et celui-ci, le plaisir, la jouissance. Pour elles, les notions de justice et de droit sont absentes de l'idéal poursuivi par l'éthique. Par exemple, au dire de Fourier, la Providence a tout disposé dans l'Univers pour arriver à la réalisation de l'harmonie, c'est-à-dire du bonheur. Ce bonheur exige le plein, l'entier fonctionnement des sentiments naturels et des passions. La raison, le devoir, n'ont plus aucun rôle à jouer dans cette économie de la conduite.

Tous les socialistes du présent siècle, férus de leur chimère du millénium, qui doit faire le bonheur universel, ne comprennent l'humanité future que savourant, à longs traits, la coupe de félicité. Ce que sont pour eux le droit et la justice, nul ne l'ignore. Et il faut reconnaître que leur morale est très inférieure à celle d'Epicure, qui faisait, lui, une part importante à la modération, à la prudence, choses aussi ignorées des conducteurs du troupeau socialiste que de la masse confuse.

---

(1) Il y a des exceptions sans doute. Là aussi on trouve des idéologues, pour ne pas dire d'étranges rêveurs, par exemple ceux qui disent que le socialisme c'est la liberté, c'est l'exaltation de l'individu, et ceux qui mettent le principe de toute réalité, de toute moralité dans la société elle-même.

Du bien d'après l'évolutionnisme

Je ne passerai point ici tous les évolutionnistes en revue. Je n'en citerai qu'un certain nombre, après avoir présenté quelques observations préalables.

Tout d'abord le sensationnisme, ou sensualisme, est bien la philosophie originale qui est à la base de l'évolutionnisme. Le plaisir, le bonheur, l'utilité sont le bien propre de chacun, mais, en regard de celui-ci, il y a le bien propre de l'espèce qui doit être conforme au premier, d'après Darwin, ou qui doit lui céder successivement la prééminence, d'après Spencer.

Une autre observation est relative au point de départ du naturaliste et du philosophe. Le naturaliste part d'un minimum ou de plusieurs minima d'organisation, sans remonter plus haut; tandis que le philosophe, sans remonter jusqu'au non être, comme Hégel, pour arriver à l'espèce, part d'une poussière impalpable, la matière impondérable, la soumet à la force, c'est-à-dire au mouvement, et en fait sortir toute l'économie des choses. Entre les deux doctrines, il y a néanmoins ce commun caractère, c'est que pour elles le progrès, c'est-à-dire le bien, le mieux, consiste dans le passage de l'inférieur ou supérieur.

Darwin, comme je viens de le dire, a distingué le bonheur, bien particulier, et le bien général ; mais la logique eût demandé mieux, car, dans

l'esprit général de l'évolutionnisme, le véritable bien c'est le progrès. Or celui-ci est réalisé par la concurrence et le *struggle for life*. Ce serait le cas de dire qu'ici la fin (ou le bien) devrait justifier les moyens.

Darwin n'a pas fixé de limites au progrès, tandis que Spencer en a posé une. Pour lui, le bien doit être aussi le passage de l'inférieur au supérieur, et aura pour résultat suprême une harmonie véritable entre l'individu et la société, le premier avançant toujours et la seconde reculant jusqu'à la réalisation de l'an-archie. Tel est le bien, dans son expression la plus élevée ; il consiste dans un équilibre qui sera le maximum de la perfection et du bonheur. Il est donc l'objet propre de la morale.

Malheureusement, il s'agit là d'un équilibre mécanique, et cet équilibre sera instable. Après le progrès aboutissant à l'équilibre survient le regrès, la contre évolution qui fera passer toute chose de l'hétérogène à l'homogène pour aboutir comme terme ultime à la poussière cosmique. Dans ce mouvement de retour sera le mal, sans doute. Mais qui donc serait assez osé pour qualifier de mal le mode régressif d'une loi primordiale de la nature ? N'eût-il pas été préférable d'identifier le bien et le mal, et d'une manière générale, les contraires, comme le fait, à l'exemple de l'Allemagne, certain positivisme plein de superbe. Alors tout est et reste normal, tout est et reste nature,

force et transformation de force, principe suprême de l'être. D'où la conclusion, en se plaçant au point de vue général de l'humanité, que tout est bien et que la morale ce sont les mœurs.

La bio-sociologie mérite qu'on la mentionne. M. de Roberty s'exprime ainsi : « Sous le signe du bien vient se ranger tout ce qui sert la vie, tout ce qui tend à transformer les modes inférieurs de l'existence universelle en modes supérieurs ; et, sous le signe du mal, tout ce qui, directement ou indirectement, fait refluer ou rétrograder la vie vers ses aspects ou ses modalités les plus simples » (1). On n'est pas plus net, le bien c'est le progrès social, le mal c'est le regrès social, la contre-évolution. De l'individu, pas un mot, et c'est justice, car il n'est absolument rien que par la société.

Le beau est-il le bien ?

Il y a évidemment certains rapports généraux entre le beau et le bien qui ont induit nombre de philosophes à définir le bien par le beau. N'était-ce point la pensée même de Platon lorsqu'il disait : « L'essence du bien nous est échappée et elle est allée se fondre dans celle du beau » ? Dans d'autres passages, il semble néanmoins ne faire du beau qu'une émanation du bien. « Aux dernières limites du monde intellectuel, c'est l'idée du bien qu'on

(1) *Le bien et le mal*, p. 8.

aperçoit avec peine, mais enfin qu'on ne peut cependant apercevoir sans conclure qu'elle est la source de tout ce qu'il y a de beau et de bon. La beauté est la représentation sensible de la perfection morale et physique, par conséquent elle ne fait qu'un avec le vrai et le bien, et elle inspire l'amour, lequel conduit à la vertu ». En réalité, pour Platon, le vrai, le bien et le beau sont trois attributs de Dieu.

On a également signalé, chez les Stoïciens, une tendance analogue à ramener le bien au beau. Je rappelle le sorite de Chrysippe : « Le bien est désirable, le désirable est aimable ; ce qui est aimable est digne de louange, ce qui est digne de louange est beau » (citation extraite de P. Janet, *Morale,* p. 142). De nos jours, M. Cousin a accepté la théorie platonicienne : « Par ses profondes ressemblances avec le jugement du vrai et du beau, le jugement du bien nous a montré les affinités de la morale, de la métaphysique et de l'esthétique ». De tous les penseurs modernes, c'est évidemment M. Ravaisson qui s'est le plus inspiré de la pensée de Platon. Comme ce dernier, plus que lui, semble-t-il, il propose de définir le bien par le beau, puis le beau par l'harmonie et l'unité. On peut encore, dit-il, définir le bien par ce qui détermine l'amour ou par l'amour lui-même. L'idée du bien se ramène à la beauté, la beauté à la bonté ou amour. C'est, ce semble, l'amour qui est le principe et la raison de la beauté..., le bien, c'est

l'amour lui-même (1). Le beau, comme le dit M. Paul Janet, vient du dehors, il est impersonnel et extérieur (2). L'idéal du beau, conception abstraite, nous sollicite, nous invite, mais c'est un persuasif, fruit de notre imagination, et non un impératif ; il n'oblige pas. De plus, il répond à des aptitudes créatrices de notre esprit. La beauté absolue est une expression contradictoire, car l'art réside essentiellement dans la forme, et celle-ci implique nécessairement la limite. En esthétique, nous ne possédons pas de règles bien précises pour déterminer les caractères du beau. Sans doute, on a signalé l'unité et l'harmonie, l'unité dans la variété, mais en réalité, nous trouvons surtout une pierre de touche dans le sentiment intérieur. Or celui-ci non seulement est variable d'individu à individu, mais il peut changer chez la même personne à quelques années d'intervalle, à tout le moins se modifier, et on sait que dans le cours d'un siècle il est ordinaire de voir plusieurs fois varier le goût. Les règles données pour le beau n'ont par conséquent qu'une valeur très relative Elles ne peuvent avoir qu'une influence ou bien restreinte ou nulle, sur la conduite individuelle. De plus y rattacher la morale sociale ne me paraît avoir aucun sens bien clair.

Comme l'a dit Jouffroy : « Ici bas la beauté n'est

---

(1) F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e^ siècle.*

(2) Paul Janet, *La Morale*, p. 147.

pas la bonté; une foule de choses belles n'ont à nos yeux aucun caractère moral» (1). D'après M. Renouvier les sentiments esthétiques n'appartiennent pas spécialement à l'ordre moral (2). La fin envisagée dans le beau diffère essentiellement de la fin envisagée dans le bien. Le bien n'est pas toujours le beau et est plus général. Ses plus communs caractères mettent la beauté des choses à l'écart (3). Le beau est toujours un spectacle, et son principe est la représentation pour la représentation même, la représentation qui a pour fin la représentation (4). La fin supérieure du beau est le désintéressement, la connaissance et la passion purement esthétiques, la contemplation (5).

Y a-t-il une seule définition du beau qui puisse s'appliquer à la morale, à partir de l'unité dans la variété ? Il y a là un diagnostic indirect.

Je ne saurais mieux faire, en terminant ce sujet, que de citer les paroles suivantes de M. Fouillée : « Pourtant si le beau est le meilleur et le plus indestructible appui de la moralité, il n'est pas et ne sera jamais la moralité même. Le beau n'a point le caractère absolu, c'est-à-dire définitif et satisfaisant de tous points que l'humanité attribue à l'idéal moral. On sait assez qu'en fait de beau tous

(1) Jouffroy, *op. cit.*, II, p. 52.
(2) Renouvier, *op. cit.*, I, p. 46.
(3) *Ibid.*, p. 248.
(4) *Ibid.*, p. 256.
(5) *Ibid.*, p. 268.

les hommes ne tombent pas toujours d accord.... La morale du beau nous transporte, noble rêve, mais c'est un rêve, dans le règne idéal de la grâce. Par malheur la société est sous le règne de la loi, et toute loi est un frein de l'égoïsme. La morale purement esthétique pourrait convenir aux dieux de Schiller, vivant dans une sorte d'Olympe où les nécessités de la vie sont inconnues, baignés d'une lumière divine ; mais elle ne suffira jamais aux hommes qui, ayant des appétits et des besoins, doivent, sous une forme ou sous une autre, s'imposer des obligations et des lois »(1).

Le vrai est-ce le bien ?

On sait que, d'après Socrate : la justice et toute autre vertu est science. Quand on fait le mal, on se trompe purement et simplement, on commet une erreur. Donc la science ne fait qu'un avec le bien. Or comme la science est la vérité même, il s'ensuit que le vrai c'est le bien.

Cette théorie de Socrate a sans doute inspiré Wollaston. Pour ce philosophe, le bien c'est le vrai, et la loi essentielle de la conduite, le devoir d'où tous les autres procèdent c'est d'agir conformément à la vérité, car tout ce qui est faux est mauvais, tout ce qui est vrai est bon. Les actes mauvais sont contraires à la nature des choses, à celle des êtres raisonnables. Ils sont une révolte

---

(1 Fouillée, *Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1889, p. 805.

contre l'ordre, une révolte contre la raison. Leibniz, qui vivait à la même époque que Wollaston, entr'autres définitions du bien, a donné celle-ci : Le bien est la vérité en tant qu'intelligible, ce qui revient à dire que la vérité intelligible est le bien. L'inspiration me paraît la même chez les deux philosophes.

Pour Clarke, bien agir c'est agir, comme le disaient les Stoïciens, conformément à la nature des choses qui sont unies entr'elles par des rapports réciproques. Ces rapports constituent l'ordre universel, de là l'obligation pour tout être raisonnable de régler sa conduite sur ces rapports, car il est de l'essence de la raison de respecter l'ordre dès qu'elle le conçoit, l'ordre étant sa loi même. Le bien et l'ordre sont même chose.

A ce point de vue, l'ordre et le vrai ne font qu'un. Or l'ordre c'est le bien et c'est aussi le vrai. Donc le bien et le vrai sont même chose.

Il est facile de montrer qu'il y a erreur certaine à dire que le vrai et le bien sont identiques, car il y a bien des choses vraies qui ne sont pas bonnes. Mais il me semble que la théorie est trahie, en quelque sorte, par l'expression qui lui donne une généralisation qu'elle ne comporte point elle-même. La vérité, dans la pensée de Socrate, est certainement limitée aux véritables lois, aux lois non écrites, à la science réelle qui domine et explique les coutumes et les législations humaines. Là est la vérité, là est le bien que nous som-

mes déterminés à pratiquer par la nature même de notre esprit, et déterminés nécessairement. Nous ne le faisons pas toujours, sans doute, mais c'est alors par erreur de notre part, rien de plus.

C'est dans ce sens et dans ces limites que le déterministe assimile la vérité et le bien. C'est là une idée qui paraît étrange à première vue, quand elle est formulée par Wollaston. Mais celui-ci est le simple écho d'une pensée ancienne qui s'est transmise à travers les âges et qui vivra tout autant que le déterminisme lui-même. Elle en est la pierre angulaire.

A la considération que tout ce qui est vrai n'est pas bien, il faut ajouter que ce qui est bien, intellectuellement parlant, n'appartient pas par cela même à l'ordre moral. Le bien, en général, embrasse et ne peut pas ne pas embrasser cet ordre particulier, mais son extension va beaucoup plus loin que lui. Ce bien n'étant qu'une partie du vrai, il s'en suit *à fortiori* que la morale ne saurait être qu'un des éléments du vrai, au lieu d'en être l'expression intégrale.

La volonté de Dieu est-elle le bien?

C'est vouloir rattacher le Bien à un impératif venant du dehors. Dieu est un être personnel ou impersonnel. A ce dernier point de vue il se confond évidemment avec la nature des choses, l'Humanité n'est qu'un élément particulier de son être, et tout ce qui a vie poursuit le but ignoré de son

existence, en collaboration volontaire ou involontaire avec le grand Tout. Celui-ci pourrait être le Bien, mais ne le serait point nécessairement, au dire du pessimisme. En tout cas, la volonté divine et la nôtre ne pourraient être distinguées, et la question demeurerait sans solution.

Supposons, d'autre part, que Dieu soit un être personnel, la plus haute expression de la personnalité. Dans cette donnée il ne peut être distinct de la nature que parce qu'il l'a appelée à l'existence comme s'il avait fécondé le néant : *lux fiat et lux fit.* Pour qui accepte cette hypothèse, c'est lui qui a déterminé, dans sa sagesse, la nature de tous les êtres, et la fin de chacun est le couronnement de l'œuvre de ses mains. Cela posé, il s'ensuit que la raison humaine est, comme tout le reste, une œuvre divine et que, pour l'homme, se conformer à sa nature, à la raison, c'est se conformer à l'œuvre divine et par cela même à la volonté divine. Donc, dans la donnée du Dieu personnel, la raison, en logique et en morale, contient les règles imposées à l'Intelligence par celui de qui émanent vie, sentiment, pensée, volonté. Par conséquent l'homme doit écouter la voix qui parle ou qui crie en lui-même.

Les Théologiens ont déjà répondu que ce raisonnement, acceptable avant la chute, a cessé de l'être depuis, parce que la nature humaine a été absolument corrompue, et qu'elle ne conserve aucun de ses traits primitifs. Je me garderais bien

de discuter, avec plus fort que moi, une assertion de ce genre, et me contenterai de rappeler une fois encore certaines paroles de saint Paul : « Or quand les Gentils qui n'ont point la loi font naturellement les choses qui sont de la loi etc. »

Il me sera permis d'ailleurs à certains Théologiens d'opposer d'autres Théologiens. D'après le catéchisme du concile de Trente : « Il n'est personne qui ne sente au dedans de son cœur, une loi que Dieu même y a gravée, et qui lui fait apercevoir la différence essentielle du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Cette loi intérieure est la même que la loi écrite » (1). « Ces divins préceptes ne tirent point leur force obligatoire de ce que Moïse en a été le promulgateur, mais de ce qu'ils sont gravés dans tous les cœurs » (2).

Malgré mon ignorance de canons de l'Eglise catholique, je crois pouvoir citer encore le décret suivant du concile du Vatican : « Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre créateur et maître, ne peut pas être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses qui ont été créées, qu'il soit anathème ! »

D'après ce qui précède, on doit comprendre que ramener le bien à la volonté divine pourrait exprimer une vérité générale difficile à faire rentrer dans la

---

(1-2) *Catéchisme*, t. II, p. 83. 91. Edit. Doney, citée par Tissot, dans *Le Catholicisme et l'Instruction publique*.

pratique. Certains ne voudront la reconnaître que dans la raison humaine, qui est, pour eux, comme un reflet ou une émanation de l'Eternelle sagesse. D'autres, tirant argument de la doctrine de la chute, admettront la nécessité d'une Révélation spéciale. Celle-ci, comme on le sait, est susceptible d'interprétations variées, montrant des dissidences vraiment sérieuses, entre ceux qui acceptent l'existence de cette vérité révélée. Ainsi même quand on affirme que le Bien c'est la volonté divine, on ne saurait en établir l'expression avec une pleine certitude.

L'amour, la pitié, est-ce le bien ?

Avant le bouddhisme, le principe de l'amour existait dans le brahmanisme à qui Çakia-Mouni l'a emprunté. Pour celui-ci, qui vivait six cents ans avant Jésus-Christ, le principe dominant tout autre en morale, c'est l'amour, la charité sans bornes, ayant pour but suprême le salut de l'humanité. C'est dans ce but que lui, l'un des dieux, s'est incarné.

La tradition judéo-chrétienne nous offre la même donnée essentielle, mais avec un relief très inégal. L'amour d'un Dieu terrible, punissant l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième ou quatrième génération de ceux qui le haïssent, et l'amour du prochain qui doit être très particulièrement un Israélite, telle est la conception juive. Avec le christianisme, l'amour de Dieu est infini, s'étend

aux païens comme aux Israélites, et il a donné son fils au monde pour racheter celui-ci de la condamnation méritée. L'amour de nos semblables qui sont nos frères, issus de Dieu comme nous, est susceptible, à l'imitation du Christ, de faire jaillir le dévouement de nos natures, surtout égoïstes. Au point de vue social, sans doute, nous avons des devoirs d'obéissance, mais l'idée du droit n'est nulle part explicitement formulée, et si on la constate, dans une certaine mesure, c'est sous la forme indirecte de l'obéissance due à Dieu que nous sommes tenus de revendiquer, hautement, contre le pouvoir civil, lorsque celui-ci se trouve en opposition avec la loi divine. De même, la notion de justice paraît se concentrer dans celle de châtiment dû au péché. De pareilles omissions frappent beaucoup de nos jours. Elles s'expliquent, néanmoins, quand on se reporte à l'époque de l'apparition du christianisme où les questions de cet ordre étaient peu familières au peuple d'Israël. De plus, il faut tenir compte de ce fait que la bonne nouvelle n'a en vue que le royaume de Dieu, dont l'attente était prochaine, et nullement l'organisation civile et politique des sociétés. L'œuvre à accomplir par l'homme demeure entière, sous ce rapport.

L'amour, comme principe de la morale, a eu encore une autre expression assez différente de forme et plus encore de nature, s'il fallait en croire Schopenhauër. Cette expression particulière de la

volonté, d'après lui, est une base fort étroite pour sa doctrine, il en convient lui-même (1); elle lui suffit néanmoins à l'édification de toute son éthique, laquelle a pour fondement métaphysique d'ailleurs, un monisme très nettement accusé, le ἕν καὶ πᾶν « qui fit de tout temps la risée des sots, l'éternel sujet de méditation des sages » (2). « La pitié, dit-il, étant le seul motif pur d'égoïsme, est aussi le seul vraiment moral » (3).

Je dois accorder une mention spéciale au positivisme de Comte, qui s'est inspiré, sans le savoir peut-être, du christianisme sur ce point particulier. D'après lui, nous devons subordonner l'égoïsme à l'altruisme. Nous devons vivre pour autrui, les forts doivent se dévouer aux faibles. De plus, nous n'avons point de droits, nous n'avons que des devoirs. Le droit lui-même n'est qu'un principe anti-social.

Une autre mention à faire, et celle-ci à titre de dépendance directe, relativement au christianisme, est celle du système de M. Secrétan, l'auteur éminent de la *Philosophie de la liberté*. D'après cet auteur, la bonté ou charité est le principe fondamental de la morale. L'amour renferme en lui-même la justice. M. Fulliquet a dit encore

---

(1) Schopenhauër, *Le fondement de la morale*, p. 5, passage cité.

(2) *Ibid.*, p. 188.

(3) *Ibid.*, p. 144.

tout récemment : « Le bien, c'est l'amour des autres, c'est la charité » (1).

La doctrine de l'amour dans son acception traditionnelle, de beaucoup la plus commune, élevée au rang de principe fondamental de l'éthique, est passible de la grave objection déjà signalée, savoir la lacune qu'elle présente relativement à la notion des droits de la personne, et par conséquent à celle de justice. Ces lacunes ont entraîné les plus graves conséquences. Le *compelle intrare,* détestable précepte de violence, a pour raison d'être l'amour que l'on porte à son semblable, pour but le bien qu'on lui désire. Or, qui n'accorde à autrui que la liberté du bien est trop facilement, et trop souvent devenu le meurtrier d'autrui. « Nous ne savons pas nous rendre compte des désordres qu'entraîne partout et toujours le sentiment pris pour mobile exclusif des actes » (2). « La bonté n'est qu'une passion sujette aux altérations et au plus complet renversement, là où manque la raison » (3).

De ce qui précède, il résulte que si la doctrine de l'amour a pu produire des fruits précieux, de grande valeur, et j'y acquiesce volontiers, néanmoins on ne saurait la considérer comme étant le principe fondamental de l'éthique.

---

(1) *Op. cit.*, p. 144.

(2) Renouvier, *Science de la morale*, I, p. 164.

(3) *Ibid.*, II, p. 205.

Le sens ou sentiment moral et le bien.

Lord Schaftesbury admettait (XVII[e] siècle) un sentiment spécial qu'il qualifiait de sens réfléchi ou sens moral, sorte d'instinct qui perçoit immédiatement, dans les actes de nous tous, la bonté et la méchanceté morale. Le sens moral, d'ailleurs, n'est pas une faculté purement perceptive, et il exerce une action sur la volonté, comme tous les autres sens. C'est donc un mobile moral (1).

La thèse du sens moral fut développée le siècle suivant par Hutcheson. Ce sens moral il le comprit dans l'acception d'un sens spécial, mais interne. On est ensuite revenu à la supposition de l'existence en nous d'un instinct qui, en dehors de tout jugement préalable de la raison, nous ferait différencier le bien du mal et produirait en nous l'acte désintéressé. A. Smith en a établi l'origine dans la sympathie de l'homme pour l'homme, ce qui nous ramène à l'amour par le détour du sens moral. D'après ce philosophe : « Le principe même de la morale est que la bonté d'une action est en raison directe de l'assentiment qu'elle

(1) Le système de Schaftesbury offre, à un autre point de vue, un intérêt particulier. D'après lui, l'homme n'est bon que lorsque toutes ses dispositions d'esprit et de caractère sont en harmonie avec le bien de l'espèce à laquelle il appartient. Le bien de l'espèce ne pouvant être que son utilité, on se trouve ainsi conduit à placer la vertu et le bonheur individuel dans la poursuite de l'intérêt de tous. L'utilitarisme proprement dit a formulé une doctrine analogue.

excite parmi les humains, et les meilleures actions sont celles qui obtiennent la sympathie la plus pure et la plus universelle possible. A. Smith compare le jugement porté à celui qui serait dû à un spectateur désintéressé. Comme le dit, à juste titre, Jouffroy, ce spectateur désintéressé, n'est autre que la conscience ou la raison.

Le sens moral comparable à nos autres sens ne me paraît point susceptible d'être discuté. Quant aux instincts, sentiments, émotions, rien de tout cela n'a évidemment une valeur précise, même assorti de l'approbation et des louanges d'autrui qui ne sont en général à rechercher que très accessoirement. Néanmoins si le sens moral et la sympathie ne sont pas en nous une expression suffisante du bien, on peut, dans une certaine mesure, leur assigner le rôle de pierre de touche, relativement à ce dernier. Rappelons-nous d'ailleurs que le sentiment moral est précédé d'un jugement de la raison qui en explique la genèse, en légitime la valeur.

L'intuitionnisme rationnel et le bien.

La raison, dans son expression la plus élevée, serait non seulement le vrai (1), mais aussi le bien et celui-ci, pour certains philosophes, s'identifierait avec la beauté absolue. Dans un sens plus com-

(1) L'identité du vrai et du bien rentre évidemment dans la question de l'intuitionnisme rationnel.

préhensif, car il embrasserait le vrai, le beau, le bien, la formule adéquate de ce dernier serait la perfection.

Laissant de côté la vérité absolue, on ne peut se dissimuler que le bien absolu et la beauté absolue ne sont, et ne peuvent être, que des abstractions généralisées de cas particuliers. On n'ignore point l'origine de ces deux conceptions, sœurs jumelles engendrées par l'imagination exubérante de Platon, ce prince des poètes de la métaphysique. Or, si le bien est déjà une abstraction, la perfection qui semble le dépasser, à titre de notion plus quintessenciée, ne saurait être autre chose, elle aussi, qu'une donnée générale abstraite.

Toutefois, s'il existe une morale, et l'humanité, malgré ses défaillances ou même ses chutes profondes, paraît bien être de cet avis, il faut de toute nécessité qu'il existe un bien ou but à poursuivre, à réaliser dans la conduite de la vie. D'où l'existence nécessaire de règles qui doivent être acceptées par notre intelligence ou par notre raison, quand elle fait œuvre morale. Pour agir, il faut commencer par comprendre, par saisir avec notre esprit ce que nous avons à faire.

La tradition idéaliste, y compris le spiritualisme contemporain, n'a conçu le bien que sous une forme abstraite. Les termes varient, sans doute, mais ils expriment toujours l'abstraction élevée à l'absolu. Tel est le cas pour la perfection que Leibnitz a définie : « Par la force d'agir... .

Plus une force est grande, plus se manifeste en elle la pluralité dans l'unité. Or, l'un dans le plusieurs n'est autre chose que l'accord, et de l'accord naît la beauté et la beauté engendre l'amour ». C'est du platonisme que d'autres ont reproduit.

Je passe à la philosophie anglaise : D'après Cudworth (XVII[e] siècle), la raison conçoit les idées de bien et de mal d'une manière immédiate, à l'occasion des actions humaines, de même qu'à l'occasion des événements elle conçoit l'idée de cause, ou celle d'espace à l'occasion des corps. Le bien en lui-même est simple et indéfinissable.

Price admet que les idées de bien et de mal sont simples et primitives ; elles ne procèdent point d'un sens, mais de la raison intuitive qui les conçoit à propos des actions des êtres libres et intelligents. Le bien et le mal ne sont autre chose que des qualités et des caractères des actions, qualités qui sont immuables, comme la nature même de ces actions dont elles dérivent. A la vue des actions leur caractère moral nous apparaît immédiatement, leur bonté si elles sont bonnes, leur méchanceté si elles sont mauvaises, l'absence de ces deux qualités si elles sont indifférentes. L'idée du bien étant simple, originale, indécomposable, est par cela même indéfinissable.

La notion du devoir ou l'obligation est si étroitement liée à l'intuition du bien que l'une est insé-

parable de l'autre. Si l'idée d'obligation n'est inhérente qu'à celle du bien, il n'y a de loi que le bien, et rien n'est loi que par sa participation au bien, car l'idée de loi implique celle d'obligation et celle d'obligation, celle de bien. Une autre intuition de la raison c'est que la vertu mérite et le vice démérite.

Dugald Stewart adopte sensiblement la doctrine de Price. Pour lui il admet que c'est à la vue des actions que l'idée du bien pénètre en nous. Elle exprime comme l'idée du mal une qualité des actions. Ces qualités existent dans les actions indépendamment de nous, comme les qualités premières des corps. Quant à leur nature, elles sont originales, simples, irréductibles et, par conséquent, indéfinissables. Elles ne sont point dues à la raison discursive qui perçoit les rapports et déduit les conséquences des idées, mais elles peuvent être saisies par la raison intuitive, qui nous donne les idées simples et originales d'espace, de durée, de cause.

J'arrive à la philosophie critique : Kant rejette un bien en soi antérieur au devoir. A son dire la loi du devoir ne repose que sur elle-même, et elle sert à déterminer le bien, au lieu d'être déterminée par le bien en soi ou absolu. C'est le devoir lui, ou l'impératif catégorique, qui est absolu. Il consiste dans une idée *sui generis,* irréductible à toute autre. Le bien réside dans la bonne volonté. (Epictète a dit la volonté droite (ὀρθή). D'après lui,

le bien est ce qui dépend de nous (1). En dehors de la volonté, il n'y a ni bien ni mal (2). Le vrai bien et le vrai mal sont dans l'usage que l'on fait des idées et rien de ce qui ne rélève point de notre volonté ne peut être ni un bien ni un mal (3). La faculté de vouloir est à moi. Où chercher le bien et le mal ? Au dedans de moi (4). Où est le bien? Dans notre volonté. Où est le mal? Dans notre volonté (5). L'essence du bien est une certaine volonté et celle du mal une certaine volonté) (6).

Je reviens à Kant, qui nous met en présence d'une véritable révolution dans la théorie de la morale, bien qu'elle conserve toujours son caractère rationnel. L'idéalisme prétend régler la volonté sur le bien ainsi conçu, ou même perçu par la raison. Kant a eu le sentiment que ce bien en général n'était qu'une abstraction, ce qui l'a conduit à admettre une raison pratique nous imposant le devoir. Or celui-ci est le bien parce qu'il s'affirme d'une manière absolue, catégorique. Ainsi le devoir c'est le bien, tandis que dans la donnée traditionnelle de l'intellectualisme, c'est le bien qui appelle et impose le devoir. Dans le premier cas,

---

(1) Arrien, *op. cit.*, trad. Courdaveaux, p. 74.
(2) *Ibid.*, p. 103.
(3) *Ibid.*, p. 109.
(4) *Ibid.*, p. 123.
(5) *Ibid.*, p. 166.
(6) Arrien, liv. I du texte, ch. XXXIX.

nous sommes en présence de la raison pratique; dans le second, il s'agit de la raison théorique.

Le néo-Kantisme avec M. Renouvier reconnaît sans doute non pas un bien mais plusieurs biens. La moralité consiste dans l'acte de se déterminer pour le meilleur conforme à la raison, c'est-à-dire le bien moral. Celui-ci est une fin désirable à atteindre. D'où le devoir (1).

M. Renouvier complète sa pensée. Après avoir dit que l'agent est tenu d'agir en vue du bien, il ajoute que le devoir envers soi est le but que l'agent se représente en sa nature raisonnable et morale, et qui est de se conserver et de se développer dans toutes les fonctions qui le constituent.

La doctrine de Kant se trouve affirmée, à nouveau, soutenue avec force dans un ouvrage récent et plein d'intérêt, dû à la plume de M. Fulliquet. Pour lui, le bien, c'est ce qui est obligatoire. « Si le seul caractère que nous reconnaissons au bien c'est l'obligation, la seule méthode pour découvrir le bien c'est d'enregistrer soigneusement à quoi s'applique en nous l'obligation » (2).

Contre cette théorie Kantienne se sont élevés Cousin et son Ecole.

Le bien, disent-ils, est ce qui est obligatoire, et non ce qui est obligatoire qui est le bien. Kant leur paraît avoir pris le contre-pied de la vérité.

---

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 1.

(2) Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*, p. 133, 134.

Telle est aussi l'opinion de Jouffroy, penseur indépendant. « C'est dans la solution de la question : en quoi consiste le bien dans les différents cas particuliers que réside la variabilité et la perfectibilité progressives de la morale. C'est dans l'idée du bien, et dans l'idée d'obligation qui y est attachée que résident son immutabilité et son universalité... C'est dans l'application de la forme du bien à un cas particulier que les uns jugent mieux que les autres » (1). Telle est aussi l'opinion de Barni, traducteur et commentateur de Kant : « Quoi qu'en dise Kant, n'est-ce pas, au contraire, l'idée du bien qui engendre et détermine celle de l'obligation morale ou du devoir...? Au lieu de dire : cela est bien parce que cela est obligatoire, il faut dire : cela est obligatoire parce que cela est bien » (2).

La théorie ancienne du bien en soi, du bien absolu, de la perfection est abstraite. La théorie nouvelle *à priori* semble contraire à la raison qui a de la peine à comprendre une obligation qui paraît ne reposer sur rien. Mais il y a plus. L'expérience a bien prouvé, dans le passé, et continue à prouver, dans le présent, que ce qui nous paraît obligatoire n'est pas toujours le bien, le meilleur. Kant l'a sans doute compris, car il se souvenait

---

(1) Jouffroy, *Droit naturel*, t. II, p. 313.

(2) Barni, *Examen des fondements de la métaphysique des mœurs et de la critique de la raison pratique*, p. 225, 226.

de Ravaillac et d'autres fanatiques. N'a-t-il pas eu le soin d'apporter au devoir, ou principe d'obligation, comme un correctif, celui de la généralisation de la maxime de nos actes. Cette loi pratique de la généralisation des maximes arrive tout à fait à point pour donner, à notre conscience, la lumière complète que le fait de l'obligation n'apporte pas toujours avec lui. Si l'obligation doit être contrariée, dans certains cas, par quelque autre impératif de la conscience faisant obstacle au premier nous sommes en présence d'une difficulté très sérieuse. Si donc l'obligation a parfois besoin d'être complétée, par une intervention rationnelle d'un autre genre, il est impossible de l'identifier avec le bien lui-même.

Ainsi d'une part la doctrine intellectualiste du bien en soi, comme principe de la morale, est inadmissible, parce que la morale ne saurait procéder d'une abstraction pure, et d'autre part le fait empirique du devoir (car on ne peut contester le caractère empirique de l'obligation) ne saurait être admis comme l'expression du bien lui-même. J'ajoute que la théorie de Kant, tout en ayant un point de départ réel, concret dans l'homme lui-même, n'en est pas moins à d'autres égards une sorte d'algèbre supérieure. Non seulement on ne sait point, d'après l'éminent philosophe de Kœnigsberg, pourquoi la volonté obéit à l'impératif catégorique, mais on n'est pas même sûr que cette volonté ait jamais été adéquate au devoir. Une mo-

rale inappliquée, parce que sans doute elle serait peu applicable, ne possède qu'une valeur pratique sensiblement nulle, malgré l'importance scientifique qu'elle pourrait avoir. La donnée téléologique en est absente, ou ne s'y retrouve qu'avec les fameux postulats de la Raison pratique.

La théorie du bien tel que le comprend Jouffroy m'a paru originale, importante, et mériter quelques développements : « Il y a dans tout jugement moral deux données : 1° l'Idée du bien ou la forme ; 2° le cas particulier qu'il s'agit d'apprécier ou la matière » (1).

« L'idée par laquelle je traduis l'idée du bien c'est celle de fin. Je dis qu'il est évident pour tout homme d'abord qu'il a une fin, ensuite que cette fin est son bien, que cette fin est précisément ce qui est caché pour lui sous le mot de son véritable bien..... Y a-t-il ou non une équation absolue entre ces deux choses : la fin d'un être ou son véritable bien ? N'est-ce pas une chose évidente que tout être a une fin ? Quelle est cette fin ? C'est son bien, son véritable bien ; c'est là en quoi consiste pour tout être intelligent et libre son véritable bien, et par conséquent son devoir. Quiconque va de toute sa force à la fin pour laquelle il a été créé, fait ce qu'il doit faire (2).

» Chaque être a reçu une nature appropriée à sa

---

(1) Jouffroy, *op. cit.*, II, p. 311.

(2) *Ibid.*, p. 313, 314.

destination, et c'est en vertu de cette nature qu'il va à sa destination.

» S'il est vrai que chaque être ait reçu sa destination, ou sa fin de sa nature, il s'ensuit qu'on peut lire la fin de chaque être dans sa nature, dans son développement, dans sa vie » (1). « Deux moyens de déterminer pour un être donné sa destination, sa fin, son véritable bien, et, s'il est libre et intelligent, ce qu'il doit faire : 1° l'étude de sa nature ; 2° l'étude de ses développements, de sa vie. Le premier moyen est plus sûr que le second » (2).

« L'accomplissement de notre fin ou de notre bien dont nous sommes chargés, puisque nous avons été faits libres et intelligents, et celui de la fin ou du bien des autres êtres, en tant que nous pouvons y concourir, voilà donc notre devoir, notre règle, notre fin légitime. Cela c'est la morale » (3).

« Reste à savoir quelle est ma fin et cette fin déterminée à découvrir, dans chaque cas particulier, quelle conduite mène à cette fin, quelle autre m'en éloigne. Cette double détermination est la matière de la morale. Je savais *a priori* que s'il y avait des êtres, leur nature devait être appropriée à leur fin, et qu'ainsi leur fin pouvait être induite de leur nature, je savais également, avant toute

(1) *Ibid.*, p. 315.
(2) *Ibid.*, p. 316.
(3) *Ibid.*, p. 335, 336.

expérience, que les actions n'étaient bonnes qu'en tant qu'elles étaient conformes à la fin de l'être, et que c'était par cette règle qu'il fallait les juger » (1).

« Nous débutons par les instincts, nous continuons par la raison empirique, et nous finissons par la raison proprement dite; c'est-à-dire que nous commençons par l'instinct, que nous continuons par l'égoïsme, et que nous finissons par la morale..... L'instinct n'est autre chose que la loi de notre organisation, que la voix de notre nature qui, par cela qu'elle vit, aspire à ce pourquoi elle a été faite, et va à sa fin avant de la comprendre » (2). « La raison laisse subsister le but de l'instinct, elle ne le change pas, elle le laisse tel qu'il est; ce qu'elle change c'est uniquement la manière de l'atteindre : elle substitue au mode naturel, un mode calculé. Telle est la détermination égoïste. La raison accorde qu'il faut satisfaire ma nature, contenter mes instincts, mais elle nie que le moyen naturel soit bon » (3).

« Avant que la raison fût éveillée, notre nature nous poussait à sa véritable fin. Elle nous y poussait par les mille voix du désir. Nous allions donc à notre fin avant que nous eussions l'idée que nous en avons une. Quand, au point de vue de l'égoïsme,

---

(1) *Ibid.*, p. 339.
(2) *Ibid.*, p. 340.
(3) *Ibid.*, p. 340.

nous avons assigné à notre conduite la plus grande satisfaction de nos instincts, de nos désirs, ou, ce qui revient au même, de notre nature, nous allions encore à notre fin... Nous faisons par désir ce que nous sommes appelés à faire par intelligence, par devoir, par raison » (1). « De même que l'instinct n'est autre chose que la voix de notre nature, l'égoïsme n'est que le résumé de l'instinct » (2).

« Jusqu'à présent nous n'avons pas trouvé notre véritable loi. Nous arrivons à l'état moral le jour seulement où nous avons compris que nous avons une fin, et que cette fin n'est qu'un élément du bien; car dès lors nous sommes sous l'empire d'une proposition évidente qui remplit pour nous, par une équation vraie, l'idée de bien et l'idée d'obligation, de devoir » (3).

« De ce que nous avons une fin, nous induisons, en vertu de la similitude et de l'égalité qui existent entre la nature de nos semblables et la nôtre, que nos semblables ont aussi une fin et que ces deux fins sont égales... Etant intelligent et libre, il s'ensuit que j'ai la mission spéciale, sous ma responsabilité, d'accomplir ma fin » (4).

« La raison pour laquelle le but de l'instinct, le but de l'égoïsme et le but moral coïncident n'a pas été donnée... Cela est venu de ce qu'on ne

(1) *Ibid.*, p. 359, 360.
(2) *Ibid.*, p. 362.
(3) *Ibid.*, p. 361.
(4) *Ibid.*, p. 345.

s'est pas formé une idée précise et complètement vraie de ce que représente le mot bien. Du moment que l'on comprend que le bien d'un être c'est sa fin, on comprend parfaitement comment et pourquoi l'instinct dans cet être, doit, dès le principe, le pousser à sa fin ; comment l'égoïsme, qui n'est que l'instinct raisonné, doit à plus forte raison y pousser ; et comment, par conséquent, il y a et il doit y avoir coïncidence entre le bien instinctif, le bien égoïste et le bien moral » (1).

« Divers moralistes, ont condamné et le but passionnel et le but égoïste, c'est-à-dire le but vers lequel nous poussent et nos instincts et l'égoïsme. Cependant le sens commun ne condamne pas du tout la poursuite du but personnel ; il la condamne si peu qu'il condamne les hommes qui se conduisent imprudemment, en un mot les prodigues, les imprudents. Il y a une foule de vices qui ont pour principe l'imprudence, c'est-à-dire l'absence d'égoïsme, d'intérêt bien entendu. Cependant ces moralistes, en vertu de leur système, sont obligés de condamner toute recherche du bien personnel. Eh bien il y a une branche de la morale qui est la recherche même de l'intérêt personnel ; seulement il n'y a pas de moralité dans la conduite qui va à un but personnel, tant qu'elle n'y va qu'en vue de la personne. Il faut, pour qu'il y ait moralité, dans cette conduite, que le rapport du bien personnel et

(1) *Ibid.*, p. 399.

du bien absolu soit saisi, c'est-à-dire que la bonté intrinsèque du bien personnel, indépendamment de la personne, soit comprise » (1). « Le bien absolu n'est autre que la fin totale de la création toute entière » (2). « J'ai l'idée du bien absolu et j'en sais la forme ; mais ce bien en quoi consiste-t-il ? Je l'ignore complètement... ». « Ainsi je sais que l'univers a une fin ; je sais que cette fin c'est la pensée de Dieu, je sais que cette fin étant le bien absolu est sacrée, mais j'ignore en quoi elle consiste ; j'en sais la forme, je n'en sais pas la matière » (3).

Jouffroy a fait un rapprochement intéressant entre sa propre doctrine et celle, un peu mélangée, propre au stoïcisme, grande et noble école dont les solutions du problème moral n'ont pas été surpassées, dit-il, dans les temps modernes ; à peine ont-elles été atteintes (4).

Bien qu'il soit difficile, sur plusieurs points fondamentaux, d'établir l'uniformité des doctrines stoïciennes, un point qui n'est pas contesté, c'est que les Stoïciens professaient la doctrine qu'il fallait agir conformément à la nature. D'après Diogène de Laërte, par cette maxime : « *agir conformément à la nature,* les Stoïciens entendaient que chaque être devait aller à la fin, vers laquelle ou pour

---

(1) *Ibid.*, II, p. 401.
(2) *Ibid.*, p. 342, 347.
(3) *Ibid.*, p. 342.
(4) *Ibid.*, p. 240, 241.

laquelle notre nature est faite, et qui résulte de sa constitution. De plus, les Stoïciens pensaient que chaque individu, en allant à la fin pour laquelle la nature l'a destiné, devait tenir compte de la fin même de l'Univers et de chacune des choses que l'Univers comprend. D'où il résulte que tout a une fin et que cette fin est le bien même » (1). Toujours au dire de Diogène de Laërte, d'après les Stoïciens « il y a un bien pour tous les êtres, car il y a une fin pour tous les êtres » (2).

On voit que les théories morales de Jouffroy sont bien voisines de celles du stoïcisme et lui-même en fait la remarque. Mais le stoïcisme avait de trop vastes ambitions, pour l'individu, lorsqu'il exigeait, de lui, de tenir compte non seulement de sa fin propre, mais aussi de la fin de l'Univers et de tout ce qu'il contient. Jouffroy déclare également que, pour qu'il y ait moralité dans la conduite, il faut que le rapport du bien personnel et du bien absolu soit saisi, ce bien absolu n'étant autre chose que la fin totale de la création tout entière. En parlant ainsi, Jouffroy tombe en plein dans l'intellectualisme et l'abstraction. Les mots ici remplacent les choses.

---

(1) *Ibid.*, p. 240, 241.
(2) *Ibid.*, p. 241, 242.

CHAPITRE VIII

DE L'OBLIGATION MORALE

Nous savons que, d'après Socrate, nous pratiquons nécessairement le bien qui est notre vrai bonheur, par cela seul que nous le connaissons. Le savoir vertu, comme je l'ai déjà dit, est aussi une doctrine de Platon, qui admet que la volonté tend naturellement au bien. Un véritable déterminisme psychologique nous oblige à bien agir. La discipline du juste milieu, entre les extrêmes, est la règle pratique d'Aristote. D'après le stoïcisme, pour lequel la douleur n'est pas un mal et le plaisir n'est pas un bien, il y a, dans ce qu'on peut appeler sa première manière, plutôt une convenance (τὸ καθῆκον) qu'une véritable obligation à vivre conformément à la nature. Ce précepte fut lui-même modifié dans le sens de pratiquer une vie se conformant à la raison, et la convenance se transforma ainsi en *officium,* terme beaucoup plus expressif quant à l'obligation, mais peut-être insuffisant encore et qui ne traduit pas exactement le καθῆκον (1).

(1) V. Renouvier, *Critique religieuse,* 1884, p. 51 et s.

L'obligation morale n'existe point pour l'école d'Epicure et le sensationnisme qui en est issu. Mais celui-ci a cherché l'explication du fait qui empiriquement ne peut être contesté.

Hume paraît être le premier qui ait vu, dans le châtiment, l'origine de l'idée même d'obligation, châtiment pouvant procéder soit des lois elles-mêmes, soit de l'effet antipathique que nos mauvaises actions sont susceptibles de produire chez nos semblables. Bentham, plus tard, n'admet d'autre origine à l'obligation que la sanction légale. Stuart Mill l'interprète comme n'étant qu'un effet plus ou moins artificiel de la crainte du châtiment soit humain, soit divin, soit intérieur, dans le fait du remords, qui est la sanction donnée par la conscience. Le même philosophe donne encore une autre explication. L'association des idées des intérêts, voilà le principe de l'obligation, de même que la conscience est une association d'idées. Les intérêts s'associent nécessairement dans l'intelligence, ce qui nous nécessite à les associer pratiquement. Ce sentiment de l'obligation morale est appelé à disparaître. D'après Bain, le sentiment de l'obligation, dans ce qu'il a d'impératif, n'est pas seulement la crainte du châtiment, mais c'est encore l'imitation de l'autorité extérieure : la conscience est une imitation, en nous, du gouvernement hors de nous. C'est une répétition du dehors par le dedans. Attribuer à l'éducation de l'enfant l'origine exclusive de l'idée

d'obligation, c'est encore se placer au même point de vue, faisant dériver la morale d'un simple dressage, dû aux circonstances extérieures.

Darwin a traité la question d'une manière vraiment originale. A son dire, le verbe impérieux : devoir, semble impliquer, tout simplement, la conscience d'un instinct persistant, inné ou en partie acquis, lequel nous sert de guide bien que nous puissions lui désobéir. Cet instinct persistant est l'instinct social. Lorsqu'une passion violente entraîne et fait mal agir, la réflexion saisit le fait accompli et le souvenir de la défaite subie par l'instinct social prend la forme du remords. L'obligation morale est la conscience d'une direction imprimée à notre volonté, par toute une série d'activités antécédentes ; elle est la conscience du déterminisme par lequel nos ancêtres nous sollicitent à pratiquer le bien social.

Avec Spencer, la même thèse s'agrandit singulièrement. Les expériences héréditaires, devenues des instincts, s'affirment avec une suprême autorité dans les sentiments altruistes qui y répondent. Cette suprême autorité n'est que la suprême nécessité de l'état d'équilibre final vers lequel tendent tous les individus. Cette autorité est-elle vraiment impérative, vraiment obligatoire? Non, car l'autorité des grandes règles de justice n'est pas une contrainte morale, mais une contrainte physique provenant de l'habitude ; c'est une sorte de nécessité subjective résultant de notre constitution,

qui, elle-même, résulte des impressions accumulées à travers les âges. Cette tendance, grâce à l'hérédité, a pris la forme d'une intuition. Les nécessités de notre pensée, façonnée par les choses, correspondent aux nécessités des choses elles-mêmes. En vertu même de la vie sociale est né, et s'est développé en nous, un sentiment de coercivité qui nous porte à faire passer le présent après l'avenir, et nos désirs personnels après les droits des autres. Ce sentiment n'est d'ailleurs que transitoire et correspond à un état social inférieur. Un jour viendra où la conduite morale étant devenue la conduite naturelle, le devoir finira par être toujours un plaisir. Les sentiments moraux guideront les hommes aussi exactement et spontanément que le font aujourd'hui les sensations. Au sacrifice même, à tous les actes que nous regardons comme pénibles s'attacheront de telles joies qu'il y aura, entre les hommes, une sorte de concurrence pour le dévouement : partout et toujours le plaisir de chacun sera identique au bien de tous (1).

La théorie de Guyau, tout en se rattachant à l'évolutionnisme, est indépendante des précédentes. Il admet en principe que la morale, fondée uniquement sur les faits positifs, peut se définir : la science qui a pour objet tous les moyens de conserver et d'accroître la vie matérielle et intellectuelle. L'instinct universel de la vie, tantôt

(1) Spencer, *De la morale évolutionniste.*

inconscient tantôt conscient, fournit à la science morale sa seule fin positive. L'idéal moral est donc l'activité dans toute la variété de ses manifestations. La révélation du devoir est en même temps la révélation d'un pouvoir qui est en nous. Le devoir n'est qu'une expression détachée du pouvoir qui tend à passer nécessairement à l'acte. La vie se fait son obligation à agir par sa puissance d'agir. Le devoir est une surabondance de vie qui demande à s'exercer et à se donner. Ce qu'on appelle obligation ou contrainte morale est, dans dans la sphère de l'intelligence, le sentiment de la radicale identité de la conception et de l'action : l'obligation est une expansion intérieure, un besoin de parfaire nos idées en les faisant passer dans l'action. Je puis, donc je dois.

Je présenterai quelques critiques relativement aux conceptions de l'obligation, telles que les comprend la morale évolutionniste. Instinct individuel, instinct social dus à l'influence combinée de l'habitude et de l'hérédité, ou bien seulement confirmés et fortifiés par cette double influence, il s'agit là toujours d'impulsions biologiques prenant un caractère psychologique, lorsqu'elles arrivent à devenir conscientes. Malheureusement, avec la conscience, arrivent la réflexion et l'analyse avec leurs effets destructifs. Lorsque, étant donnée l'obligation, nous admettons que nous nous trouvons en présence, non d'un devoir inconditionnel, et, à ce titre, s'imposant absolument à la volonté,

mais d'impulsions natives, transmises par l'hérédité, et que les habitudes ancestrales ont consolidées en nous, si un intérêt puissant nous sollicite, il brisera la barrière fragile que la nature a pu nous imposer, mais qu'elle est impuissante à nous faire respecter. Science fatale que celle qui nous montre le caractère positif, mais illusoire de l'obligation ainsi comprise. Expliquer dans l'espèce, c'est détruire le sentiment du respect pour le commandement, et avec ce sentiment détruire la morale elle-même.

Sous une forme différente, Guyau remonte aussi au sentiment de la puissance de l'action qui cherche à se réaliser, c'est-à-dire, au fond, à un instinct profond de notre nature, conscient et inconscient, pour donner une explication de l'obligation, qui est le besoin de vivre, se traduisant par la psychologie et la biologie. Ainsi pour Guyau également, le devoir c'est un instinct s'appliquant à toutes les énergies vitales. Mais alors aussi, l'obligation n'est qu'une illusion que dissipent la réflexion et l'analyse. « L'esprit scientifique est le grand ennemi de tout instinct ; c'est la force dissolvante par excellence » (1). « Tout instinct tend à se détruire en devenant conscient » (2). « Le sens moral, si on le dépouille de toute autorité vraiment rationnelle, se trouve réduit au simple rôle d'obsession constante

(1) Guyau, *Essai sur la morale sans obligation ni sanction*, p. 52.
(2) *Ibid.*, p. 53.

ou d'hallucination » (1). « L'instinct devient impuissant à fournir une règle de conduite » (2). Il n'y a plus qu'à conclure, comme le fait l'auteur lui-même : « Nous arrivons toujours à cette conclusion, qu'une morale exclusivement scientifique, ne peut donner une solution définitive et complète du problème de l'obligation morale » (3).

Dans les temps modernes, parmi les Intellectualistes, le devoir (et par suite l'obligation) se retrouve chez les plus grands d'entr'eux, tels que Spinoza, Descartes, Leibniz, Malebranche, avec le caractère rationnel que lui avaient attribué les Stoïciens. Tel est le jugement qu'en porte M. Renouvier (4). A ceci on peut ajouter que chez Epictète et les derniers Stoïciens, il y avait une profondeur et une intensité de vie morale qui ne se rencontrent pas chez les philosophes que je viens de nommer. Kant, venu après eux, a donné aussi au principe de la morale un caractère rationnel, et par là il se rapproche, lui aussi, du stoïcisme. L'autonomie de la volonté n'est au fond que l'autonomie de la raison, et la raison, avec un cachet panthéistique, il est vrai, chez les Stoïciens, étant la loi essentielle de tous les êtres intelligents, est le fondement même de la loi morale. Vivre confor-

---

(1) *Ibid.*, p. 54.
(2) *Ibid.*, p. 55.
(3) *Ibid.*, p. 136.
(4) Renouvier, *Critique religieuse*, 1884, p. 84.

mément à la nature est devenu pour eux vivre conformément à la raison, et cela dès Chrysippe. La plus grande école morale de l'antiquité, malgré des contradictions évidentes et des exagérations fâcheuses, a posé la pierre angulaire sur laquelle s'est élevée toute l'œuvre éthique de la philosophie intellectualiste.

Kant a voulu donner à la morale un caractère exclusivement scientifique, en lui assignant la raison pour fondement exclusif, d'où la *métaphysique des mœurs*.

La partie rationnelle de la philosophie morale doit se déduire toute entière de la raison seule. Une règle de conduite qui s'applique sur l'expérience, la connaissance des hommes et des choses ne saurait avoir une valeur absolue; aussi, la morale établie sur l'expérience est ruinée d'avance ; on ôte à ses lois tout caractère obligatoire.

Les jugements que nous portons sur la valeur morale des actions, se fondent sur une certaine idée qui est celle d'une bonne volonté. Celle-ci a un prix absolu, c'est-à-dire qu'elle tire sa bonté d'elle-même, tout en étant soumise au gouvernement de la raison. La nature, en nous donnant la raison et, en la chargeant de diriger notre volonté, doit avoir une autre fin que notre conservation et notre bonheur. Elle a eu pour but de faire que l'homme puisse se donner à lui-même une bonne volonté, en la soumettant au gouvernement de la raison, et qu'elle acquière ainsi une valeur absolue.

Et si cette volonté n'est pas le bien tout entier, elle est tout au moins le bien suprême auquel doit être subordonné tout autre bien.

En fait, la volonté humaine n'est pas absolument bonne, et peut être déterminée à l'action par des objets sensibles.

L'idée du devoir implique celle d'une bonne volonté. En quoi consiste cette idée du devoir ?

Il y a certaines actions qui sont conformes au devoir mais auxquelles nous sommes portés par les penchants de notre nature (la conservation de notre vie, le soin de notre bonheur, la bienfaisance etc.). Alors notre conduite, bien qu'extérieurement conforme au devoir, n'a aucun caractère moral. Au contraire, lorsque nous agissons par devoir, et non par inclination, notre acte devient moral. A cette première proposition s'en rattache une autre, c'est qu'une action faite par devoir ne tire pas sa valeur morale du résultat qu'elle a en vue, mais du principe qui la détermine. Il faut regarder, non au résultat, mais au motif qui dirige la volonté. Une troisième proposition, déduite des deux précédentes, contient la définition du devoir. Le devoir, qui est en soi une contrainte (1), est la nécessité d'obéir à la loi par respect pour la loi. Ce respect est un sentiment qui est la conscience qu'a notre volonté d'être soumise à la loi morale, et il est l'effet même de la loi morale sur le sujet.

---

(1) *Principes métaphysiques de la morale*, p. 48, édit. Tissot.

La loi détermine par elle-même la volonté (point de concours des penchants, ni de considération des résultats), et ne la détermine qu'à titre même de loi, c'est-à-dire à titre de principe universel. D'où la formule : Agis toujours de telle sorte que tu puisses vouloir que ta maxime devienne une loi universelle.

Tel est le caractère de la loi qui est le fondement du devoir. C'est même d'après cette règle que juge le sens commun en matière de moralité ; c'est par là qu'il distingue ce qui est bien d'avec ce qui est mal. Non qu'il conçoive la loi sous une forme générale et abstraite et qu'il puisse en rendre compte, mais il l'applique, dans ses jugements, avec une grande exactitude.

Y a-t-il ou non des actes qui relèvent vraiment du devoir pur? La chose est incertaine, mais le devoir n'en est pas moins la règle, l'idéal à poursuivre, et celui-ci procède de la raison seule.

La Volonté est la faculté qu'ont les êtres de conformer leur conduite à la raison : elle n'est autre que la raison pratique.

Pour une volonté absolument bonne, il n'y aurait point de devoir, parce qu'alors la volonté serait nécessairement conforme à la loi. Cela étant, la volonté humaine, qui n'est point absolument bonne, est soumise au commandement de la raison qui lui dit : Tu *dois* agir de telle sorte. Les impératifs, en morale, expriment le rapport des lois de la raison à une volonté imparfaite. Telle est l'origine des idées de devoir et d'obligation.

Il y a deux ordres d'impératifs. Ceux-ci, en ordonnant une action, la prescrivent ou bien comme bonne en elle-même, absolument, ou bien comme bonne relativement à quelque autre chose. Dans le premier cas, ils sont *apodictiques* ou catégoriques, dans le second, ils sont *hypothétiques.* Ces derniers se subdivisent en deux espèces, selon qu'ils ont en vue un but possible ou un but réel. Dans la première condition, ils sont *problématiques,* dans la seconde, ils sont *assertoriques.*

Le titre de l'impératif catégorique est sa forme même de loi : il commande en tant qu'universel. La raison seule est le fondement de l'impératif catégorique. Or, l'idée de volonté emporte celle de but et de fin. La nature raisonnable a une valeur absolue, et elle existe comme une fin en soi, ne pouvant être subordonnée à aucune autre. D'où une nouvelle formule de l'impératif catégorique : Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans celle d'autrui, comme une fin et jamais comme un simple moyen.

L'impératif catégorique a son principe dans l'autonomie de la volonté. L'Être raisonnable y reconnaît une loi qui lui est propre en même temps qu'elle est universelle. L'autonomie de la volonté est l'unique fondement de la loi morale. (La liberté et l'autonomie de la volonté sont une seule et même chose. Une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale sont choses identiques. La liberté ne

signifie autre chose que l'indépendance de la volonté, par rapport aux lois de la nature).

(Les Êtres raisonnables forment un ensemble d'êtres liés par des lois qui sont propres à chacun et communes à tous, ou un règne. Or, puisque chacun de ces êtres est une fin en soi, le règne qu'ils constituent est le règne des fins).

Le fondement de toute obligation n'est autre que l'autonomie de la raison même.

Nous ne saurions expliquer comment nous pourrions prendre un intérêt à des lois telles que les lois morales. La nécessité pratique inconditionnelle que nous attribuons à l'impératif catégorique ou loi morale nous est incompréhensible : il y a là un mystère. Nous sommes aux limites de l'Intelligence humaine.

Telle est la partie de la doctrine de Kant qui concerne l'obligation. Y a-t-il lui-même apporté certains correctifs? C'est ce qu'il faut bien admettre, comme l'a parfaitement établi M. Renouvier, par l'examen de divers passages de la *Raison pratique* (1). Kant reconnaît qu'il peut même être bon de joindre, à l'obligation, la perspective d'une vie heureuse (« Ce peut même être un devoir de songer à son bonheur ») au mobile suprême et déjà suffisant par lui-même de la moralité, pourvu qu'on n'ait recours à ce genre de considération

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 227, 272, 279, 280, 262, 263.

que pour contrebalancer les séductions du vice. Ailleurs il déclare qu'il faut faire du pur amour de la loi (laquelle cesserait dès lors d'être un ordre, comme la moralité) le but constant de nos efforts. Donc, il n'y a plus dans l'idéal à poursuivre l'exclusion de toute passion, il n'y a plus la contrainte exercée par la seule forme de la loi (1). Il me paraît difficile de ne pas admettre que l'expression de correctifs dont je me suis servi dissimule de véritables contradictions. Je crois pouvoir ajouter que, d'après M. Renouvier : « l'obligation de faire son devoir uniquement par devoir est un paradoxe de Kant... En fait, la direction à agir n'a jamais lieu que pour une fin déterminée, matière dont la loi est la forme. La détermination se fonde sur un jugement particulier, lequel ne se rapporte jamais exclusivement à la loi morale qu'il y a lieu d'appliquer, mais bien encore à quelque chose bonne et désirable en soi » (2). M. Paul Janet, lui aussi, constate que : « Kant, après avoir considéré l'impératif dans sa forme, le considère ensuite dans sa matière » (3). D'après le même auteur : « Au fond, si on y regarde de près, on verra que tout impératif *catégorique* est en réalité un impératif *hypothétique*, aussi bien que les règles de l'intérêt et de la jurispru-

(1) Renouvier, réponse à diverses objections, *Critique religieuse*, 1882, II, p. 295 à 299.

(2) Renouvier, *Science de la Morale*, I, p. 178-179.

(3) Paul Janet, *La Morale*, p. 198-199.

dence » (1). Telle est aussi l'opinion de Schopenhauër : « L'impératif catégorique est au fond hypothétique » (2).

Fichte est, en morale proprement dite, un héritier direct de Kant. Il déclare que l'homme trouve en lui-même une obligation morale absolue. Le moi ne peut être déterminé que par lui-même : tel est le principe suprême de toute moralité. La raison est pratique en soi, en ce qu'elle détermine elle-même sa propre fin. La condition formelle de la moralité de nos actions est d'agir toujours selon la conscience que nous avons de nos devoirs. Donc il faut chercher à bien comprendre ce qu'est le devoir. Le critérium absolu de la justesse de nos convictions morales est un certain sentiment de la vérité et de la certitude : ce sentiment ne nous trompe jamais (ici nous sortons du kantisme).

Les instincts aveugles de la nature, tels que la compassion, la bienveillance, comme tels, n'ont rien de moral.

Tout homme est fin en soi, mais pour les autres. Le comble de la vertu pour l'individu c'est se sacrifier pour le salut du monde. Il exige trop de sacrifices le devoir rigoureux, dites-vous. Eh ! qui vous dit le contraire ? Vous lui devez tous les sacrifices, jusqu'à celui de la vie s'il le faut.

Avec Schelling, débutent les destins prospères

---

(1) Paul Janet, *La Morale*, p. 198-199.

(2) *Le fondement de la Morale*, p. 59.

de la philosophie de l'identité, de l'indifférence du différent. Pour lui, l'unique objet de la philosophie c'est l'absolu.

Il y a quelque chose de plus élevé que votre vertu ; il y a un état de l'âme où il y a pour elle tout aussi peu un commandement qu'une récompense de la vertu, en ce que, dans cet état, l'âme n'agit plus que conformément à la nécessité interne de sa nature. Le commandement s'exprime sous la forme d'un devoir, et suppose la notion du mal à côté de celle du bien. Pour conserver le mal, vous aimez mieux concevoir la vertu comme soumission à une loi que comme liberté absolue. Dialectiquement parlant, il est juste de dire que le bien et le mal sont identiques, une seule et même chose envisagée sous deux aspects, ou que le mal considéré en soi, dans la racine de son identité, est le bien ; de même que, d'autre part, le bien considéré dans sa non identité est le mal.

Hégel a voulu justifier et démontrer, ce que Schelling affirmait, savoir la philosophie de l'absolu. Il a dû supprimer l'obligation morale comme son prédécesseur. Quelle place lui faire dans la doctrine de l'identité des contraires ?

M. Renouvier « entend par fondement juridique de la morale le sentiment et la notion de l'obligation donnés dans la conscience d'un agent volontaire. Les applications de cette notion établissent en effet des devoirs et des droits pour les agents que leurs actes mettent en relation et en dépen-

dance réciproque. Les philosophes qui défendent le principe juridique ne contestent pas l'existence de principes d'action ou mobiles légitimes *en eux-mêmes*, tels que le désir du bonheur, l'intérêt particulier ou l'utilité générale, la sympathie ou l'amour, la recherche de la perfection ou de l'ordre. Ce qu'ils soutiennent, contre les doctrines qui placent dans quelqu'un de ces principes le principe même de la moralité de l'agent et le fondement de la morale en théorie, c'est qu'un tel rôle appartient exclusivement au principe de l'obligation, que le principe de l'obligation est vraiment donné dans la nature mentale de l'homme; qu'il est irréductible à tout autre principe, inexplicable par tout autre; qu'il est susceptible, à la fois, d'une forme rationnelle universelle et théorique, et d'une forme essentiellement pratique; que ses formes sont indépendantes des mobiles et que le jugement moral doit toujours se motiver par elles, et non point par les mobiles » (1). La passion est la nature de l'homme et la raison est sa règle.

« L'amendement à introduire dans la morale de Kant consiste en ceci que les deux grandes fonctions humaines du sentiment et de la raison sont inséparables l'une de l'autre dans l'activité morale; que l'agent purement rationnel, sans aucune fin d'amour, ne se comprend même pas, et que la source des notions pures de justice et de devoir ne

(1) *Critique religieuse*, 1882, t. II, p. 289.

pourrait être assignée chez un être qu'on supposerait indifférent à son propre bonheur, et détaché de toute affection pour ses semblables » (1).

Le devoir est ce qui nous oblige vis-à vis des autres et de nous-mêmes. L'agent raisonnable a pour devoir premièrement de se conserver, de se développer, d'ordonner ses moyens et ses fins en se conformant à sa propre nature. Entre personnes semblables ou égales, l'obligation prend le nom de *droit* ou crédit chez l'un, et de devoir ou débit chez l'autre. Ce droit et ce devoir unis composent la justice (2). La raison et la justice ont deux fonctions à remplir; la première tout intellectuelle : établir un ordre des biens en règle, souvent en réprimer la poursuite; la seconde et celle-ci morale, constater l'obligation, poser les idées générales de devoir et de droit (3). M. Renouvier complète ces données théoriques en reconnaissant que si la raison apporte la règle des actes moraux elle n'en est pas néanmoins le premier moteur. Ce moteur est la cause finale, principe des passions, le bien en général, le bonheur. Ce philosophe accorde que pour conserver à l'être raisonnable sa suprématie, il faut faire appel à un postulat, celui de l'accord fondamental et définitif du bien et du bonheur. Il a voulu éviter, dans l'intérêt de la morale, l'antinomie entre la loi du devoir et la loi naturelle de la

(1) *Ibidem*, p. 299.

(2) *Science de la Morale*, t. I, p. 78.

(3) *Critique Philosophique*, 1882, t. II, p. 340.

recherche du bonheur, mais la raison ne semble-t-elle point ici fléchir avec l'obligation ? Telle est du moins l'objection qui a été faite.

M. Paul Janet : « L'obligation ne paraît pas tout d'abord une conséquence immédiate du bien, le jugement qui unit l'obligation au bien est un jugement synthétique; l'obligation s'ajoute au bien, elle ne s'en déduit pas » (1). Le fondement de l'obligation morale est dans le principe suivant : « Tout être se doit à lui-même d'atteindre au plus haut degré d'excellence et de perfection dont sa nature est susceptible » (2).

La doctrine de l'Amour comme fondement de la morale a eu ses conséquences naturelles dans l'interprétation de l'obligation. Quand le christianisme est en cause, celle-ci n'est que le sentiment de notre devoir filial d'obéissance envers Dieu. Celui-ci étant le Bien absolu, nous sommes sollicités impérieusement par notre conscience à nous conformer à sa volonté. En dehors de l'Idée chrétienne l'obligation a pour but le bien de l'humanité ou plutôt celui de nos semblables; elle est destructive du droit individuel et nous conduit à une abdication, sans réserves appréciables, de notre personnalité. Telle fut la conception du bouddhisme ancien, de Schopenhauër, de Comte; telle est celle du socialisme contemporain.

Cette doctrine de l'Amour a trouvé dans Charles

---

(1) *La Morale*, p. 211.

(2) *Ibid.*, p. 216.

Secrétan un interprète d'une véritable et grande valeur. A la conception d'un type de Bien se lie invariablement l'idée d'une obligation à s'y conformer. L'obligation est un fait interne que chacun constate immédiatement en rentrant en lui même. L'action interne, tantôt impulsion, tantôt frein, est l'expression d'une volonté supérieure au caprice individuel. — Cette action interne n'agit jamais sans moi. — La croyance à l'obligation est générale et irréductible à une illusion. Le devoir nous porte à croire en Dieu. Le devoir nous donne Dieu en nous et au-dessus de nous. L'obligation pure s'exprime ainsi : sois en fait ce que tu es en principe. L'obligation est un ordre de réaliser sa nature (encore un écho du stoïcisme !) L'obéissance à Dieu est l'idée essentielle de la Morale. La matière de l'obligation est la solidarité humaine. De là la formule : agis librement comme partie d'un tout solidaire.

Malgré certaines divergences, je crois pouvoir rapprocher du système de M. Secrétan les opinions philosophiques de M. Fulliquet, qui, dans une mesure importante, me paraît être son disciple. Celui-ci a apprécié la doctrine que je viens d'exposer dans les termes suivants : « C'est un monument magnifique, élevé par un sentiment profondément religieux, et une pensée strictement philosophique, à celui devant lequel sa volonté s'incline et que son cœur adore » (1).

---

(1) G. Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*, p. 397.

M. Fulliquet a emprunté à M. C. Malan une théorie de l'obligation qu'il résume ainsi : « 1° L'homme est obligé envers lui-même et non envers Dieu directement ; 2° l'obligation a les caractères de sainteté et d'absoluité qui conviennent à Dieu lui-même; 3° l'obligation est une puissance inconsciente qui constitue l'essence intime de l'homme, et non l'intervention immédiate de Dieu dans son existence et dans son activité.

« Nous ne voyons dès lors plus aucun moyen de conserver à cette puissance inconsciente humaine les caractères de sainteté et d'absoluité qui nous l'ont fait prendre un moment pour directement divine, qu'en la regardant comme une partie de l'homme, une force humaine soumise à l'impression, à la direction de Dieu. Il s'agit pour nous d'éviter l'action immédiate de Dieu, de la reculer d'un degré pour ôter au conflit le caractère de combat ouvert qui ne saurait lui convenir ; il s'agit de conserver son caractère divin, sans atténuation, mais de faire parvenir l'influence divine jusqu'au libre pouvoir de l'homme par un détour. Il faut que, dans l'obligation, l'homme reste en présence de lui-même, aux prises avec lui-même, et cependant, pour que l'obligation ne perde pas toute sa valeur, il faut qu'elle provienne encore de Dieu. Alors nous en venons à penser que le libre pouvoir de l'homme a affaire directement à la puissance inconsciente humaine d'obligation, ce qui explique le triomphe possible du libre pouvoir,

ce qui laisse la porte ouverte pour la défaite de l'obligation, mais que cette puissance inconsciente humaine d'obligation ne doit pas à elle-même ses caractères d'absoluité et de sainteté, qu'elle les retire de ce fait qu'elle est elle-même dirigée par Dieu, ce qui rend compte de sa supériorité, de son autorité. Voilà donc la solution vraie de la question de l'obligation : l'existence en l'homme, comme constituant l'homme aussi bien et mieux que son libre pouvoir, que sa liberté, d'une puissance inconsciente qui n'intervient jamais qu'au moment où l'homme va exercer son libre pouvoir, et qu'il présente alors de tels caractères qu'il est impossible de ne pas reconnaître que cette puissance est immédiatement sous l'influence, la direction et le contrôle de Dieu ».

MM. Malan et Fulliquet se sont inspirés de la doctrine de l'inconscient, qui s'adapte si bien au système de l'évolutionnisme et dont il est si facile d'abuser, car dans le noir, puisqu'on ne voit rien, on croit légitime de tout supposer. D'ailleurs, la différence essentielle de l'inconscient et du conscient est plus affirmée que démontrée, n'étant probablement que de forme, et ensuite ne faudrait-il pas admettre au moins deux inconscients, l'un relatif à la morale et l'autre simple facteur biologique et psychologique? De plus, cet inconscient qui constituerait la catégorie de l'obligation ne serait-il point, en réalité, la doctrine théologique de la grâce efficace ou non efficace, qui se dissimule sous un nom d'emprunt ?

CHAPITRE IX

BIEN ET OBLIGATION

Le bien absolu est une chose que nous ignorons. Il faudrait être le créateur de l'Univers pour dire en quoi il consiste.

L'idée d'un bien général, propre à ce monde, est aussi complètement au-dessus de notre portée, et il n'y a de vraiment concevable que l'idée du bien propre à chacun des êtres ou genre d'êtres habitant notre planète. Pour une fourmi, pour un papillon, pour un loup, pour un singe, pour un homme, l'interprétation n'en saurait être identique. Nous sommes donc tenus de spécialiser l'idée du bien.

Cette spécialisation est d'autant plus nécessaire qu'il y a pour l'homme, objet de notre étude, des biens très variés pouvant se grouper sous deux chefs : le bien physique et le bien moral. Le premier, identique ou analogue à celui qui est applicable aux animaux, le second, se rattachant à une catégorie spéciale de raison et de moralité qui nous différencie des animaux proprement dits. Ceux-ci se conforment instinctivement aux lois qui leur sont propres, tandis que la créature humaine, suivant le principe fondamental de l'éthique stoïcienne,

cherche ou doit chercher, en tant qu'être raisonnable, à conformer sa conduite aux lois de la nature et de la raison, celles-ci ayant l'hégémonie sur celles-là. Ce principe, depuis l'antiquité, a dominé toute morale rationnelle.

Or notre nature se révèle, éminemment, et dans le fonctionnement de notre être, et dans le but ou la fin que doit tendre à réaliser ce fonctionnement. Cette fin est double : biologique ou animale, d'une part, en rapport avec l'espèce, comme dans le cas de l'animalité pure et simple, et, d'autre part, psychique, d'ordre intellectuel. La première fin exprime l'*être*, la seconde le *devoir être*, puisque nous sommes chargés de l'accomplir. Elle se présente donc à notre volonté sous la forme impérative, du devoir, de l'obligation. Nous avons une fin qui, *à priori*, est notre bien, et nous en poursuivons de nous-mêmes la réalisation.

De même que la cause personnelle nous donne, par généralisation, le principe de causalité qui, lui, est un *à priori*, de même notre intelligence, qui est essentiellement téléologique, cherchant partout le but et la fin des choses, constitue une autre catégorie, forme, loi de notre esprit, qui nous donne par généralisation la notion de fin, partout et toujours poursuivie (1). Nouvel *à priori*. C'est ainsi

(1) Je crois devoir donner raison à Maine de Biran contre Cousin sur la question de la genèse du principe de causalité. Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, p. 47.

que naît en nous le principe qu'on pourrait appeler téléologique, comme on dit le principe de causalité. Nous sommes tentés de les appliquer, l'un et l'autre, à toute expérience connue et inconnue, sans vérification possible, que dans un domaine, en réalité fort restreint, surtout quand il s'agit du principe téléologique. Ainsi donc, il nous faut conclure que ces principes, dans des limites indéterminées, ont une valeur relative incontestable.

Kant, nous l'avons vu, a considéré l'obligation comme étant le bien moral lui-même. Mais puisque, à son dire, l'homme est une fin en soi, n'y a-t-il point pour lui un autre bien désirable dans l'accomplissement de sa destinée, et n'y a-t-il point, pour l'humanité, un bien inestimable dans le règne collectif des fins propres à chacun ? Ce règne des fins ne saurait, exister ici bas, mais à l'aide d'un postulat. Kant le fait exister dans la vie à venir, où le devoir trouvera sa récompense ; d'où la suppression de l'antinomie actuelle du devoir et du bonheur ; ainsi sera produit le souverain bien. Dans tout ceci il y a une destinée, une fin, et dans cette fin le bien suprême de l'homme. Si donc le bien moral se trouve dans ce qui donne du prix à la destinée humaine, dès ici bas, il y a par conséquent un véritable bien moral servant ou non de préparation à une destinée, à une vie de l'au-delà que la philosophie peut supposer, mais non démontrer. Cette vie compléterait l'autre, en serait le faîte. Si elle existe, elle ne peut

être qu'en rapport direct avec la nature humaine, ce qui est l'évidence même.

Admettons, si l'on veut, que nous n'ayons aucune donnée imaginable sur la vie à venir, le bien moral de la vie présente, serait-il changé pour cela ? Nullement, ce ne sera plus qu'un bien tronqué, imparfait, quoiqu'un bien très réel que celui de la fin poursuivie, lors même que nous aurions le sentiment de ne pas l'avoir pleinement atteinte. Cette fin est conforme, *à priori*, et ne peut pas être autre chose que conforme à notre nature. Or le principe fondamental de la moralité est de vivre conformément à la nature qui nous est propre, à l'instinct simple, puis raisonné, à la raison.

Double est la loi qui doit diriger notre nature, puisque celle-ci est double elle-même : instinctive et rationnelle. L'élément supérieur règle l'instinct, l'égoïsme, la sympathie (ne les supprime point, les règle seulement) conformément à notre nature raisonnable, à la raison. C'est de l'autonomie. D'où il suit que la morale aura pour but : la conservation, le développement, le perfectionnement de notre être à tous les point de vue, objectivement et subjectivement. Mais la conservation de notre être physique, le soin de le maintenir en santé et en vigueur, ne serait-ce point de l'hygiène ? Je répondrai avec Guyau que la tempérance est depuis longtemps placée parmi les vertus, quelle est un chapitre considérable et fort négligé de nos devoirs envers nous-mêmes. D'ailleurs, dans la conserva-

tion de notre être physique, il y a beaucoup plus qu'une simple question de tempérance, car il y a aussi l'exercice légitime et régulier des fonctions qui nous sont propres. Ensuite il faut, et ici nous sortons de la biologie, faire la part des facultés supérieures de cœur, de sentiment artistique, de sympathie, d'amour pour nos semblables (d'où la solidarité), d'intelligence réfléchie, de volonté. C'est donc tout notre être avec ses aptitudes si variées, ses manifestations si multiples dont il faut poursuivre la féconde évolution.

Telle est l'obligation, tel est le devoir, pour qui admet que le bien de l'homme est dans sa fin.

Charles Secrétan lui-même est d'avis que le devoir de se conserver, de se perfectionner, est la base de toutes les vertus. De son côté, M. Renouvier déclare que le premier devoir est de se conserver, de se développer, d'ordonner ses moyens et ses fins, en se conformant à sa propre nature. Il a dit encore que si par fin de l'homme on veut dire s'en proposer une comme être raisonnable, par dessus toutes celles que comporte la nature sensible et passionnelle (sans les exclure), ensuite reconnaître à autrui une fin semblable, la respecter et la servir, on ne sort pas de la morale telle que lui, M. Renouvier, la comprend (1). Ces paroles sont-elles si éloignées de celles de Jouffroy : l'accomplissement de notre fin ou de notre bien

(1) *Science de la morale.*

dont nous sommes chargés, puisque nous avons été faits libres et intelligents, et celui de la fin ou du bien des autres êtres, en tant que nous pouvons y concourir, voilà notre devoir, notre règle, notre loi légitime (1).

Comprendre la morale de cette façon, c'est s'éloigner beaucoup de certaine conception commune à l'idéalisme, au sensationnisme, à l'évolutionnisme, à l'utilitarisme, qui, malgré toutes leurs divergences doctrinales, sont d'accord pour limiter la moralité au désintéressement. Mais la morale repose en réalité sur de plus larges bases, puisque l'instinct, l'intérêt, tout comme le sentiment (qui en est banni par Kant et par Fichte) doivent y rentrer sous la norme supérieure de la raison ou intelligence réfléchie, saisissant et comprenant les rapports des choses. La morale est la théorie de la conduite, et cette théorie, pour être vraie, doit embrasser l'homme dans l'ensemble de ses éléments constitutifs. Si l'on ne tient compte que des instincts ou des sollicitations passionnelles, il y a des habitudes, des mœurs, comme chez la bête, mais il n'y a plus de morale. Dans la donnée des instincts tempérés par l'utilité générale ou particulière, nous arrivons à faire une part très réelle à l'intelligence, part malheureusement insuffisante et contradictoire. Insuffisante, parce que l'obliga-

(1) Ici point d'intellectualisme, point d'abstraction de haute volée qui couronne si malheureusement la pensée du philosophe.

tion n'y figure que nominalement, au lieu d'être supprimée franchement comme par Guyau ; contradictoire, parce que l'individu s'y trouve placé entre deux utilités : la particulière et la collective, sans avoir aucune raison suffisante pour trancher entre les deux ou même les concilier. Dans la théorie de Jouffroy, comme chez les Stoïciens, il est tenu compte et de la nature, au sens restreint, et de la raison, qui fait aussi partie de la nature, au sens général.

Le bien est donc notre fin, mais Jouffroy, s'inspirant ici de l'idéalisme, ne s'est point arrêté à l'idée de fin particulière ramenée aux limites de la vie présente. Il a poussé plus loin et je reconnais que l'hypothèse est parfaitement licite, en nous faisant sortir du connu pour entrer en plein dans l'inconnu ; nous passons du réel à l'imaginable. Je n'ai pas cru, pour ce qui me concerne, devoir ramener le bien particulier de l'homme à sa fin absolue, que l'on peut prévoir sans garantie évidente, à laquelle il est permis d'aspirer, philosophiquement, seulement alors nous sortons du positif de la vie présente pour pénétrer dans le possible de la vie à venir. A plus forte raison, je ne déduis point le bien absolu de l'homme du bien de la fin totale des choses, de la fin de l'univers, dont je n'ai pas la moindre idée, pas plus que Jouffroy, qui le reconnaît d'ailleurs, ce qui ne l'a pas empêché d'en raisonner. D'une manière générale, on peut dire que, pour laisser au bien de l'homme son

caractère réel, positif, en y comprenant et sa part et celle de ses semblables, il est nécessaire de se restreindre à nos conditions actuelles d'existence, qu'un concept rationnel peut sans doute dépasser d'un vol hardi, mais sans être susceptible de vérification, quant à sa valeur propre. On sait, au surplus, que les postulats de Kant ne sont pas autre chose que des hypothèses de grande allure.

A juger les choses d'après l'expérience, la vie humaine nous donne le sentiment d'un poème, ou plutôt d'un drame inachevé. On dirait un ensemble de lignes qui convergent, mais qui sont brusquement interrompues ; on dirait des prémisses dont la conclusion pressentie se dérobe à tous les regards. La lumière d'abord, puis la pénombre, puis l'obscurité complète. De là les postulats de Kant qui paraissent comme l'écho anticipé de cette parole du poète :

Tout commence ici bas, mais tout finit ailleurs.

D'après la théorie de Jouffroy, l'instinct nous pousse à notre fin, donc il est bon ; l'égoïsme nous pousse à notre fin, donc il est bon ; la raison nous pousse à notre fin, donc elle est bonne. Il en a conclu qu'il doit y avoir une coïncidence entre le bien instinctif, le bien égoïste et le bien moral. Il me semble qu'ici il y a un élément qu'il néglige, savoir la sensibilité morale, ou sympathie, ou amour. C'est là un terme qui mérite de figurer en face du bien égoïste, car il y a aussi un bien d'affec-

tion, non plus pour nous, mais relativement aux autres.

Le fait à mettre tout d'abord en relief c'est qu'on ne saurait établir une Ethique vraiment complète en commençant par supprimer l'instinct, qui est le premier cri de la nature. Il y avait donc une inspiration vraie, chez Fourier, lorsqu'il a voulu fonder la morale sur la passion. Ce serait vrai, d'une vérité absolue, si la raison nous manquait, si la règle de la passion nous faisait défaut. Fourier a vu condamner la nature, absolument, et il a protesté, à juste titre, parce qu'au lieu de lui faire la part à laquelle elle a droit, on ne voulait admettre en elle que souillure et perversité fondamentale. De tout ceci, il résulte que, dans toute théorie de la morale, il faut faire, dans l'instinct, une première part à l'expérience, et cette part est celle d'une sollicitation aveugle, mais légitime en soi.

Une autre part doit être faite à l'expérience dans l'instinct calculé ou égoïsme, et dans l'instinct de sympathie ou amour. Déjà, dans les deux, il y a un rôle important joué par l'intelligence. Il y a déjà, suivant la remarque de Jouffroy, du devoir être conçu, une certaine conception, déjà nette, de nos devoirs envers nous-même et envers nos semblables, devoirs que nous sommes capables non seulement d'apprécier, mais d'appliquer. Toutefois ce n'est point encore de l'impératif, c'est du persuasif, qui peut très bien ne pas nous persuader du tout, dans telle ou telle circonstance. Quant à

cet autre élément qu'on appelle l'impératif, il ne naît en nous qu'avec l'obligation qui nous ordonne ce que d'un mot on peut appeler le perfectionnement de notre être, qui est la fin vers laquelle nous devons tendre. J'ajoute que la voix de la conscience est, et ne peut pas ne pas être un fait d'expérience.

Nous possédons maintenant les trois éléments essentiels de l'Ethique : l'instinct organique et aveugle, l'instinct éclairé ou le sentiment soit personnel, soit sympathique, et enfin la raison pratique pour parler comme Kant. Le premier n'est qu'une sollicitation d'ordre appétitif ; le second, ébauche de la raison, est un persuasif ; le troisième, qui est la raison même, est le véritable impératif ; ce sont là des règles d'autorité fort inégale, et dont la troisième doit toujours, en cas de conflit, l'emporter sur les deux autres.

Cette conclusion déduite, il s'en suit que nous ne pouvons admettre toute doctrine morale (Kant, Comte, etc.) qui supprime l'égoïsme, d'un trait de plume, sous le spécieux prétexte que le devoir est toujours désintéressé. Principe faux, car il y a des droits, une valeur, une dignité inhérente à notre personnalité que nous sommes toujours tenus de maintenir, quand même, sans transaction possible. La doctrine exclusive d'égoïsme qui caractérise l'école anglaise, depuis Bentham, doit aussi être rejetée, car elle arrive finalement à supprimer l'impératif catégorique au bénéfice du persuasif.

On peut en dire autant de la morale du sentiment.

Il se dégage aussi des considérations qui précèdent que la théorie morale que je viens de développer, sans aucune visée d'éclectisme, plonge ses racines dans le domaine de l'observation. Elle a donc en sa faveur, dans ses données essentielles, un caractère positif, dont le contrôle est accessible à toutes les bonnes volontés, mais qui ne saurait l'être aux partis pris.

CHAPITRE X

DU RÔLE DE LA RAISON DANS LA MORALE

Le mot de raison, comme origine première, signifie rapport. En lui-même, il exprime donc essentiellement la faculté que possède l'homme de saisir les rapports des choses, rapports particuliers, rapports d'ordre général ou lois. Mais il est très souvent employé, et non à tort, pour exprimer l'intelligence humaine sans autre caractéristique.

Ce terme est d'usage constant dans les sciences concrètes et dans les sciences abstraites, en s'y présentant d'ordinaire, mais non toujours, avec des physionomies distinctes. Fondement essentiel de la logique, la raison procède habituellement du particulier au général, dans les sciences concrètes; sous la forme inductive elle y anticipe par l'hypothèse, ou véritable *a priori,* sur l'expérience elle-même. Dans les sciences abstraites, telles que les mathématiques, la méthode qu'elle suit est très généralement déductive, c'est-à-dire d'ordre inverse, procédant du général au particulier.

En philosophie proprement dite, il est théorique-

ment probable, et certain en fait, que nous faisons usage de l'induction et de la déduction, lors même que nous pourrions suivre aussi d'autres voies dans la recherche du vrai.

Nous avons une première idée, ou première notion des objets, par la sensation. Ces objets, par cela seul que nous sommes des êtres intelligents, dont l'horizon n'est pas borné à l'intuition sensible, ces objets, dis-je, deviennent le sujet d'affirmations ou de jugements, qui expriment les rapports de convenance ou de disconvenance existant, dans toute proposition (ou énoncé de jugement), entre le sujet et son attribut. Notre intelligence saisit les deux termes et les rapproche ou les éloigne, suivant le rapport qu'elle a perçu entr'eux. Il y a donc ici deux œuvres de notre pensée : la distinction des objets et la vue ou conception de leurs rapports, autrement dit l'intuition mentale. A cette première opération de l'esprit peut en succéder une autre, qui consiste à saisir les relations possibles, entre telle proposition et telle autre proposition, à l'aide d'un jugement intermédiaire. C'est là le fait du raisonnement syllogistique.

La même intelligence ou faculté qui analyse, qui déduit, est aussi celle qui synthétise, qui induit, qui du connu passe à l'inconnu, du particulier au général. C'est la même, évidemment, qui saisit les rapports existant entre les phénomènes de la nature, qui établit certaines lois, puis qui

arrive à établir entre ces lois des rapports plus généraux, ou des lois nouvelles, pouvant arriver à unifier ainsi des choses, au premier abord, très dissemblables.

De plus, toutes nos pensées rentrent dans certaines conditions générales, constituant des groupes déterminés, formes ou lois de notre esprit, s'appliquant spontanément à la matière de l'expérience, et exprimant ces rapports divers que formulent les catégories. Celles-ci, au nombre de dix pour Aristote, tandis que M. Renouvier n'en admet que neuf. Mais les deux ordres de classes ne sont pas exactement semblables.

Des considérations précédentes, il résulte que, dans tout acte mental, depuis le jugement jusqu'aux formes distinctes du raisonnement, notre intelligence procède en établissant des rapports individuels ou collectifs, entre les divers phénomènes ou groupes de phénomènes, lorsque la réalité est en cause, ou bien entre des termes abstraits que nous avons différenciés, séparés de l'état concret. Notre intelligence fonctionnant ainsi, a été désignée sous le nom de raison, parce qu'elle saisit et exprime les rapports des choses, quelle qu'en soit la nature abstraite ou concrète. Une autre conclusion, paraissant légitime, c'est que intelligence, entendement, raison se rattachent à une seule et même faculté, dont le fonctionnement, identique au fond, implique, suivant les cas, un degré de simplicité ou de complexité variable.

Ceci posé, en manière de définition préalable de la raison, après avoir essayé de déblayer le terrain et d'en déterminer, aussi rigoureusement que possible, les éléments, je crois utile de faire appel au témoignage de l'histoire, qui nous montre toute une longue tradition, rendant la question confuse, au lieu de l'éclairer. Je commencerai par citer les idées de Platon, ces exemplaires des vérités éternelles, émanations de la raison suprême, de l'absolu, du vrai, du beau, du bien, c'est-à-dire de Dieu lui-même. D'après Aristote, ce qu'il y a de propre à l'homme c'est la vie de l'entendement, la vie de la pensée, et ce qu'il y a de plus divin en lui est l'acte de la pure contemplation. Dieu n'est autre chose que la pensée de la pensée. Viennent ensuite les Stoïciens, pour lesquels la nature des choses est la pensée, la raison, dont l'expression la plus élevée est Jupiter, Dieu.

Dans les temps modernes, Kant a distingué l'entendement, qui nous donne les catégories, de la raison, qui pose les premiers principes des choses (1). (Cette dernière fonction paraît peu conciliable avec la *Critique de la Raison pure*). Avec Schelling, la philosophie de l'Identité nous met, par la raison, en communication directe avec l'Absolu. Tel est aussi le point de vue de Hegel, lorsqu'il nous dit que les lois de la pensée sont les lois de l'être et que la pensée est la véritable

(1) *Raison pure.*

existence. Tel est aussi le point de vue de l'Eclectisme : « Il y a deux raisons bien différentes qu'il ne faut pas confondre. L'une, qui consiste dans l'ensemble de nos idées et dans les opérations de nos facultés, est variable, contingente, personnelle; l'autre, au contraire, qui ne consiste que dans la conception de l'Infini, est universelle, invariable, impersonnelle, parce qu'elle est la même chez tous et n'appartient en propre à personne » (1).

Voilà ce que l'imagination sans frein de l'Idéalisme a fait de la pauvre raison humaine, qui, malgré de très grandes et de très estimables qualités, ne mérite vraiment pas un pareil excès d'honneur. Elle est ce qu'elle est, mais vraiment il est temps de mettre fin à ces rêveries fantaisistes et séculaires. Heureusement que le travail de la pensée philosophique, mieux inspirée à mon avis, n'a pas toujours suivi de pareils errements. En effet Malebranche, le premier peut-être, a reconnu entre les idées deux espèces de rapports : d'une part, des rapports de convenance ou de disconvenance qui n'intéressent point la morale; d'autre part, des rapports de perfection qui sont les seuls qui l'intéressent. Ces rapports de perfection, qui existent entre les êtres, sont la vraie loi de l'amour

---

(1) *Dictionnaire philosophique de Frank,* art. *Raison* de Franciscque Bouillier. M. Renouvier a ramené l'entendement à l'intelligence, et ne distingue point d'une manière précise la Raison de l'Entendement.

et de la conduite. Ces rapports constituent l'ordre, et la vertu n'est autre chose que le respect de l'ordre.

Clarke s'est inspiré de la même donnée générale. D'après lui, Dieu, en créant les choses, leur a donné à chacune une nature propre; d'où les rapports qui les unissent les unes aux autres. La création doit être considérée comme un ensemble d'êtres unis entr'eux par les rapports qui procèdent de leurs natures respectives. Ces rapports sont tout aussi réels, tout aussi immuables que les choses elles-mêmes : ils constituent l'ordre universel. La raison conçoit ces différents rapports comme constituant la loi des choses. D'où la nécessité, pour tout être raisonnable, de régler sa conduite conformément à ses rapports. Il est, en effet, de l'essence de la raison de respecter l'ordre, dès qu'elle le conçoit.

D'autre part, Montesquieu a dit que : « Les lois, dans leur signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois... Il y a donc une raison primitive, et les lois sont les rapports qui se trouvent entr'elles et les différents êtres et les rapports de ces divers êtres entr'eux... Les êtres particuliers, intelligents, peuvent avoir des lois qu'ils ont faites : mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles ; ils avaient donc des rapports possibles et des lois

possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles... Dieu a fait ces lois parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance » (1). Montesquieu a dit encore : « La justice est un rapport de convenance qui se trouve réellement entre deux choses ; ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère ».

Ainsi, d'après la doctrine que je viens d'exposer, de même que la raison saisit ou perçoit des rapports de convenance ou de disconvenance logique, parce que la nature de notre esprit le permet, de même, cette raison est apte à percevoir d'autres rapports, dits de qualité ou de perfection, se présentant à l'homme comme devant servir de règle à sa conduite. Seulement il se produit ici une véritable synthèse *a priori :* l'obligation, impératif qui vient s'ajouter à la voix de la raison qui, par le fait même de ce nouveau caractère, s'appellera la conscience morale. L'obligation pouvant d'ailleurs être plus ou moins étouffée par les passions mauvaises, n'existe jamais dans l'ordre purement logique. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a du fait aucune explication à donner. Notre esprit est constitué de façon à saisir, à percevoir les rapports de convenance ou de disconvenance, et ceux de perfection, qui existent de par la nature des choses, et c'est ainsi que la Logique et la Mo-

(1) *Esprit des Lois.*

ralité se formulent en l'homme. D'où il ressort avec évidence que les philosophes ont parlé avec justesse quand ils ont dit que la voix de la Conscience est celle de la Raison même. Pareille assertion me paraît impossible à légitimer en dehors des considérations qui précèdent.

Depuis ses premières ébauches, au sein de l'humaine nature, la moralité a pu persister sensiblement la même. Elle a pu, et plus souvent, décroître, ce qu'elle a fait sous plusieurs rapports. Elle a pu, tout en perdant à certains égards, réaliser sur d'autres chefs de véritables progrès.

Ici la question offre un intérêt tout particulier. Effectivement, malgré les dissidences plus ou moins profondes, la plupart des systèmes philosophiques s'accordent à admettre que la moralité implique un idéal à poursuivre, ce qui prouve d'ailleurs que le dernier terme manque d'une signification précise. Quoi qu'il en soit, l'idéal n'a pu exister originairement que dans d'étroites limites. Il ne s'agissait, chez les hommes primitifs, que de rapports très restreints se produisant et dans la famille et dans la tribu. J'ai montré, dans le chapitre de la morale élémentaire, qu'une éthique de ce genre ne pouvait pas ne pas avoir existé, car elle existe encore chez certaines peuplades, et elle rachète par son excellence son peu d'étendue.

Ceci posé, la morale a progressé quand l'idéal s'est élargi et approfondi. Par quel procédé, par quel mécanisme ? Est-ce que par hasard l'obliga-

tion se serait imposée à notre conscience, en présence de faits nouveaux ou anciens et, jusqu'alors, passés inaperçus par elle ? Ou bien s'agit-il d'intuitions d'ordre absolument insolite, entraînant l'obligation et s'affirmant dans notre pensée, avec ou sans le concours du sentiment? Les réformateurs, les précurseurs, comme on les appelle encore, ont-ils, de toutes pièces et d'un seul jet, créé un idéal supérieur ? En réalité, les choses se sont passées beaucoup plus simplement. L'égalité des hommes en tant qu'enfants d'un même père a pu s'établir peu à peu ; puis il en a été de même de leur égalité dans une même tribu. Qu'avait-on fait? Rien autre chose qu'induire, inférer, par conséquent raisonner. Plus tard encore on a compris que d'une tribu à une autre le même raisonnement était applicable. L'étranger, l'ennemi des anciens temps, a fini par devenir un hôte, et, en suivant toujours le fil de la même idée, c'est-à-dire en continuant à raisonner de la même sorte, on arrive à l'amour du genre humain et à la fraternité universelle.

Malheureusement les passions cupides et guerrières ont été, par l'institution de l'esclavage, la cause d'un retard considérable dans les progrès de l'éthique, qui, sans être étrangers à l'œuvre de la civilisation, ont paru trop souvent se faire en dehors d'elle, subordonnés qu'ils ont été aux exigences de la concurrence vitale. Pour d'autres motifs l'égalité des droits civils, fait acquis pour

l'homme, n'est point encore réalisée pour la femme. Or, n'est-ce pas le raisonnement tout seul qui nous porte à conclure d'un être humain à un autre être humain ? N'est-ce point aussi le raisonnement qui nous conduit à admettre la liberté de la pensée, de la conscience, des cultes? Nous avons inféré, généralisant, passant du semblable au semblable. C'est ainsi que nous arrivons à la justice.

L'idéal primitif me paraît un fait d'intuition intellectuelle sur des rapports donnés entre les êtres raisonnables. L'idéal secondaire est le produit du raisonnement qui induit en prenant son point de départ dans le primitif.

Comme on le voit, c'est toujours la raison qui est en cause; c'est toujours la même faculté qui, percevant les rapports naturels, en dégage des règles ou lois; mais, dans l'espèce, avec ce cachet particulier qui lui fait mériter le nom de pratique, elle est appelée à diriger notre conduite, possédant une voix impérative, celle de l'obligation. Lorsque, par le raisonnement, nous avons étendu et fécondé le champ primitif de l'éthique, l'obligation intervient, sorte de pierre de touche de la légitimité de la méthode.

D'après Price, dont s'est inspiré probablement Dugald-Stewart, le raisonnement n'a aucun rôle à jouer en morale. L'intuition rationnelle seule est en cause. Mais, lorsque Kant a voulu déterminer l'impératif catégorique, a-t-il fait autre chose que de s'élever à la conception de rapports généraux,

devant servir de lois ou règles pour notre volonté ? A-t-il fait usage ou non du raisonnement ? Si on bannissait l'emploi de celui-ci que resterait-il de son édifice moral ?

D'autre part, Kant a fondé la morale sur l'autonomie de la volonté, ce qui semble vouloir dire que la volonté est à elle-même sa propre loi, ce qui n'est ni vrai, ni peut-être en réalité conforme à la pensée de Kant. C'est ce qu'a bien compris M. Renouvier quand il a dit que l'autonomie de la volonté est plutôt celle de la raison (1). Dans la *Métaphysique des mœurs,* on trouve le passage suivant : « Puisque la raison est indispensable pour dériver les actions des lois, la volonté n'est autre chose que la raison pratique » (2), et dans la *Critique de la raison pratique :* « La raison détermine immédiatement la volonté par une loi pratique » (3). « La règle pratique est toujours un produit de la raison » (4). « La volonté indépendante de toutes les conditions empiriques est déterminée par la simple forme de la loi » (5). « La raison pure est pratique par elle seule, et elle donne à l'homme une loi universelle que nous appelons la loi morale » (6). Et cependant Kant a

(1) *Science de la morale,* p. 169.
(2) Trad. Barni, p. 44.
(3) Kant, *Critique de la raison pratique,* trad. Barni, p. 164.
(4) *Ibid.*, p. 154.
(5) *Ibid.*, p. 174.
(6) *Ibid.*, p. 176.

dit ailleurs : « La volonté ne doit pas être considérée simplement comme soumise à une loi, mais comme se donnant à elle-même la loi à laquelle elle est soumise » (1). On pourrait croire aisément à une contradiction. Quoi qu'il en soit, si l'autonomie de la volonté signifiait réellement l'obéissance de nous-même à nous-même, cela pourrait passer pour l'absence complète de toute légalité. On peut admettre que notre volonté est l'expression la plus caractéristique de notre personne, mais il n'en va pas de même de la raison qui ne nous personnifie en rien, et qui se présente, pour ce qui nous concerne, comme la conception des lois suprêmes de la nature, celle-ci existant, ou par soi-même, ou comme l'œuvre d'une volonté supérieure. Dans les deux cas, la raison nous paraît comme un reflet de l'Etre, dans sa forme la plus parfaite.

La morale a donc son fondement dans la raison qui, au dire de Chrysippe, ne se distingue point de la nature elle-même et en est une émanation,

L'autonomie de la raison implique la subordination de notre volonté à une règle générale, à la fois intérieure et extérieure, puisqu'elle ne nous est point personnelle, bien qu'elle fasse partie intégrante de notre pensée. En réalité, nous ne participons à cette règle que par la connaissance que nous en avons, mais nous n'avons sur elle

(1) *Métaphysique des mœurs*, p. 74.

aucune action directrice. Nous sommes appelés à obéir sans contrainte extérieure (1), de même qu'il n'y a point de contrainte de ce genre pour l'esprit lorsqu'il est appelé à admettre une conclusion logique, mathématique ou non. Dans ce dernier cas, nous sommes bien forcés d'obtempérer aux lois qui gouvernent notre mentalité, et nous n'obéissons à aucun impératif autre que celui de l'évidence. Nous trompons-nous dans nos raisonnements, dans nos calculs ? Nous le regrettons sans doute, car c'est une preuve d'insuffisance intellectuelle, mais nous n'avons aucun reproche à nous faire à cet égard. Tandis que, dans le premier cas, le rapport conçu implique l'obligation d'agir, et, si nous manquons à ce devoir, le remords intervient ou peut intervenir.

Le devoir est primitivement fondé sur la justice ou égalité des droits, et la justice elle-même n'a de raison d'être que dans la valeur morale de l'homme, dans sa dignité, dans son droit personnel, dans sa liberté. Tel est le dire de la raison. Supprimez ces notions et la justice n'est plus que le code arbitraire d'une législation quelconque, ayant son point de départ dans la tradition, l'imitation, les coutumes, les événements sortis des évolutions ou des contre-évolutions de l'histoire. Le droit limité par un droit égal et parallèle, voilà

(1) Ni même intérieure, quoi qu'en dise Kant, qui s'explique d'ailleurs en ramenant la contrainte intérieure à l'obligation.

l'origine du devoir, et s'il n'y avait point de droit, il n'y aurait point de devoir. Faire émaner le droit d'un premier terme, le devoir, c'est méconnaître la nature des deux, et toute morale qui ignore le droit, comme celle d'Auguste Comte, est une morale non seulement boiteuse, mais irrationnelle. Dans le droit, la valeur morale de l'homme, fin en soi, pour employer le langage de Kant, est l'antécédent logique du devoir, mais le rapport intime des deux termes est indissoluble dans la pratique.

Si les éléments premiers et irréductibles de la morale sont les notions de droit et de devoir, toute recherche explicative de l'obligation doit être tenue pour vaine et superflue. Quand les Hindous firent reposer la terre sur un grand éléphant, et celui-ci sur une tortue, ils montrèrent peu de sagesse : l'éléphant suffisait. On n'a point à s'enquérir du dessous du dessous, et le premier terme d'une pareille série est tout ce que peut embrasser la capacité de notre esprit. Nous avons la conscience d'une valeur morale, d'une dignité, d'un droit, d'une liberté ; nous avons corrélativement la conscience ou le sentiment d'une fraternité que la raison corrobore, et de notre droit nous passons intuitivement à celui d'autrui qui, dans ces termes généraux, est égal au nôtre. Par là même il nous impose des devoirs, car l'égalité des droits conduit à la justice, et celle-ci commande impérieusement le respect. Pourquoi sentons-nous, pourquoi raisonnons-nous ainsi ? Il faut répondre,

encore une fois, que c'est uniquement parce que notre nature sensible et rationnelle est faite de telle façon que nous ne puissions sentir et raisonner autrement.

Les rapports du droit et du devoir (la justice), deviennent très compliqués dans l'application, mais si compliqués qu'ils soient, ils ne me paraissent point embrasser la totalité du domaine propre à la morale, car elle comprend plus que les relations générales des hommes entr'eux. D'où il résulte qu'il y a eu erreur de la part de Proudhon à vouloir ramener toute la morale à la notion de justice. En effet le bien, nous l'avons vu, pour un être quelconque est de se conformer à sa fin, dans laquelle on peut et on doit tenir compte de notre conduite générale à l'égard de nos semblables, mais aussi du développement psychologique et physiologique de notre existence. Il y a obligation, devoir, conception rationnelle dans les deux cas. Se conformer à sa propre fin a toujours lieu involontairement, sous l'impulsion instinctive, quand l'intelligence est absente ; mais, lorsqu'elle existe, avec la part de l'instinct on doit pouvoir faire celle de la volonté réfléchie, dans la poursuite du but à atteindre : la fin, le bien à réaliser. La morale a dû consister, dans son ébauche première, à réaliser quelques notions de justice dans les rapports des hommes entr'eux, mais l'horizon a fini par s'élargir, l'idéal s'est agrandi à l'exemple de la raison dont il procède. Nous avons fini par comprendre

qu'il y avait, pour ainsi dire, des rapports de nous-même à nous-même qui intervenaient dans le cours général de notre vie, nous sollicitant vers une fin déterminée qui est notre bien. Les devoirs envers nous-même, malgré le persiflage de Schopenhauër, n'en ont pas moins une existence très réelle. Au fond, c'est toujours la raison qui est ici en cause.

La justice rentre nécessairement dans la grande loi du développement propre à toute existence, et elle n'en est qu'un cas particulier. Quand il s'agit de l'homme, la justice s'impose parce qu'elle est indispensable à chacun pour accomplir sa propre loi. Chacun a son droit personnel, tous ont leurs droits personnels, et l'équilibre de tous ces droits, associés à des devoirs corrélatifs, c'est la justice. Tel est le verdict de la raison.

CHAPITRE XI

DU PHÉNOMÉNISME

Il est évidemment bien naturel, puisque nous sommes en rapport incessant avec le monde extérieur, d'y rattacher en majeure partie, si ce n'est en totalité, ce qui est pour nous connaissance d'abord, et est appelé à devenir science ensuite. Rousseau n'a-t-il point dit quelque part : la vérité est dans les choses et non en moi ? La méthode objective a dû s'offrir et s'est offerte à l'esprit des premiers philosophes, de ceux qui ont vécu dans la période anté-socratique.

Telle a été la pratique de la pensée réfléchie lorsqu'elle a commencé à s'exercer. Néanmoins, il y a eu une autre pratique, non seulement parallèle mais encore antérieure à celle-là, et qui a trouvé son expression, à la fois religieuse et poétique, dans la mythologie ou faits analogues. La première tendance de l'esprit humain arrivant à la conscience de lui-même a été d'animer la nature entière ; projetant dans les choses et les puissances de la nature sa propre personnalité et, par cela même, jugeant du dehors par le dedans, comme

si ce dernier eût été le vrai point de départ de la vie mentale. C'est ainsi que les idées de cause, de force, d'unité, de finalité ont passé du sujet à l'objet, du moi, au non moi. L'homme a d'abord créé le monde à son image.

Cette inférence de l'esprit humain s'assimilant, subjectivant la nature, a été signalée par Turgot, dans son magistral article : l'*Existence* de la grande *Encyclopédie*.

Laissant de côté cet épanouissement tout spontané, que je qualifierai volontiers d'inconscient de l'activité mentale, je reviens à la philosophie proprement dite. A la suite de la révolution radicale accomplie par Socrate, qui prit pour point de départ le γνῶθι σεαυτόν, on en vint à différencier profondément, quant à leur nature propre, l'intérieur et l'extérieur. De là, l'idéalisme de Platon et celui, plus tempéré, d'Aristote. D'autres écoles, s'inspirant évidemment de la période anté-socratique, se montrent sous les traits d'un matéria lisme évolutif ou non évolutif. De cette thèse et de cette antithèse on dut arriver à une synthèse panthéistique, à prédominance idéaliste ou matérialiste, mais plutôt idéaliste. Pareille synthèse ne pouvait être définitive et, si elle a eu dans l'âge moderne de nouvelles et éclatantes manifestations, il ne s'en est pas moins formé des écoles dissidentes dont le spiritualisme d'une part, le matérialisme de l'autre, forment les deux termes antagonistes les plus extrêmes. Entre les deux il existe

néanmoins, comme un terme moyen : le sensualisme, principal point de départ de l'utilitarisme et du socialisme contemporain.

En regard de tous ces systèmes se dresse le Kantisme, qui est une négation hardie et démontrée, par la critique de l'esprit humain, de la métaphysique telle que l'avait faite la tradition.

Pendant cette mêlée philosophique, confuse s'il en fut, l'heure de la science était venue. Prenant pour accordés certains principes ou postulats, elle s'est conformée dans sa marche générale aux résultats de l'œuvre critique de Hume. Celui-ci, partant de la donnée primitive de la sensibilité, et admettant que toutes les connaissances proviennent de l'exercice des sens dont nous sommes doués, n'a pas eu de peine à prouver que certaines idées, tenues comme fondamentales, par exemple celles de cause et de substance, ne pouvaient avoir l'acception qui leur est communément attribuée. L'expérience extérieure ne nous montre que des phénomènes concomitants ou successifs, sans nous apprendre quoi que ce soit touchant la substance propre au sujet d'inhérence de ces phénomènes, et touchant l'existence de causes proprement dites, c'est-à-dire de quelque chose dont l'essence serait de se déterminer par soi-même, non par une autre chose.

Hume a donc appliqué le phénoménisme qui s'impose, pour le dehors, au monde intérieur, et il n'admet dans l'ordre mental, et après lui toute

l'école anglaise n'a admis, que des faits réunis entre eux par la loi d'association. Il s'en est suivi que la notion de cause n'a plus été, pour le dedans comme pour le dehors, qu'un rapport constant de succession entre le fait qui précède et celui qui suit. C'est la loi d'invariable séquence de Stuart Mill. Nous sommes en plein dans la période objective. Cette méthode, avec son caractère scientifique fort peu positif, a régné, comme je l'ai déjà dit, avant Socrate. La révolution accomplie par ce dernier a été précisément de reporter l'observation du dehors au dedans, se conformant au célèbre précepte : Connais-toi toi-même. Cette révolution a trouvé dans Hume, dans l'école anglaise contemporaine, dans le positivisme de Comte, de véritables contre-révolutionnaires.

La science proprement dite ne pouvait pas ne pas accepter le retour victorieux de la méthode objective. Ne connaissant, dans le monde réel, ni la nature des êtres, ni celles des causes, tout se réduisait pour elle en phénomènes et en rapports déterminés ou lois. Elle ne tarda point à comprendre, de plus, que ces phénomènes ont un caractère général, sinon universel, savoir : le mouvement. A ce point de vue, la notion de cause se résume en phénomènes moteurs, qui en précèdent et en déterminent d'autres, par communication de l'énergie qu'ils portent en eux-mêmes. La cinématique, ou théorie géométrique du mouvement de tous les faits en rapport avec l'exercice des sens,

tel est l'idéal, le but entrevu et poursuivi. C'est de l'atomisme antique complété par le système du monde; c'est, pour une très large part, le Cartésianisme dont s'inspirait Cabanis, quand il disait que la Sensibilité pourrait bien se rattacher aux causes et aux lois du mouvement, source générale de tous les phénomènes de l'univers (1).

En se donnant cet objectif, la science, à l'exemple de Hume, non seulement néglige la question d'être ou de substance, et de la quantité concrète qui s'y rattache, mais encore supprime les notions de cause, de force, de finalité, puisqu'elle ne veut admettre, dans la nature entière, que des mouvements communiqués et se conformant toujours aux règles d'une corrélation rigoureuse. Toutefois, l'expression de cause subsiste encore dans le langage scientifique, et de ceci il y a une double raison. La première, c'est que la notion elle-même a été dénaturée parce qu'on a voulu la voir dans certains phénomènes antécédents qui précèdent toujours certains conséquents, en vertu de la loi d'invariable séquence. Le rapport invariable est donc la loi, et le fait qui précède toujours est la cause du fait consécutif ou effet. Dans cette conception, il ne reste absolument rien de la causalité intérieure, de la force intime qui nous est révélée par la conscience. Et on doit avouer que c'est à juste titre, puisqu'il s'agit ici de tout autre chose

(1) *Rapports du physique et du moral,* IVe mémoire.

que de faits d'observation psychologique. Ces faits avaient été appliqués indûment à l'objet, en vertu d'une inférence, naturelle peut-être, mais erronée. La personnification antique de toutes les choses extérieures à l'homme est sans valeur.

L'impression de cause a dû être conservée pour un autre motif. La science étant entrée dans des voies nouvelles et ayant fait les progrès énormes que chacun sait, on ne peut être surpris de la tentative de ramener le subjectif à l'objectif, en appliquant au premier les méthodes merveilleuses propres au second. Donc, la psychologie a été soumise aux mêmes conditions générales que la nature extérieure, dont elle ne serait à vrai dire qu'une dépendance, et nous n'avons plus à reconnaître, dans le domaine de la conscience, que des phénomènes et des lois d'association qui s'y rattachent, d'après les uns, ou, d'après les autres, des phénomènes et des formes catégoriques auxquels ils sont assujettis. Revenant à la cause, on ne pourra voir, dans cette notion, quand elle est relative à la vie mentale, que l'expression d'antécédents qui déterminent rigoureusement des conséquents. En effet, les choses se passent ainsi dans le monde extérieur, et ne devons-nous pas à la science d'avoir donné de l'idée de cause une acception certaine et définitive?

Arrivé à ce point de mon exposition, il me paraît indispensable de bien préciser la valeur de cer-

tains termes généraux dont je viens de me servir : ceux de phénomène et de loi.

Prenons tout d'abord le phénomène. Ce mot a évidemment comme origine première le sens d'une sorte de manifestation de la substance, dont il serait l'expression apparente. La substance est la partie cachée, le fondement de l'être, le phénomène est la partie de l'être qui se montre extérieurement. Mais nous vivons dans une époque où la notion de substance n'est guère en honneur. Nous sommes invités à n'y voir qu'une illusion imaginative, dont nous devons purifier nos esprits. Cela étant, il faut donc de toute nécessité, à l'exemple de M. Renouvier, interpréter l'expression de phénomènes dans le sens de faits et de choses, termes indéterminés, sans doute, mais ne se rattachant à aucune doctrine préconçue : « Les choses » (1). « Le mot de phénomène comprend les choses en tant que représentées et en tant que représentatives » (2). « La chose est identique avec le phénomène quant à la connaissance » (3). Le phénomène doit donc être tenu pour un simple fait d'expérience, qu'il s'agisse du dehors ou du dedans.

J'arrive à la question de loi. De ce mot, il y a une acception première, celle d'un décret porté par un législateur. Il n'y a point lieu ici de se pla-

---

(1) *Premier Essai de critique générale*, p. 7.
(2) *Ibid.*, p. 9.
(3) *Ibid.*, p. 45.

cer à ce point de vue spécial. Au dire de Montesquieu, dans leur acception la plus étendue, les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Ainsi la loi est un rapport constaté entre les phénomènes, rapport que l'expérience nous montre parfois exprimé par des formules mathématiques. En tant que rapports généraux et abstraits, les catégories constituent aussi des lois fondamentales de l'esprit humain. A ceci je crois pouvoir ajouter que l'abstraction est le domaine le plus éminent de la science, dont la connaissance ou simple représentation n'est que la primitive ébauche.

D'après M. Renouvier: « Tout ordre qu'une relation constitue, s'il est constant ou supposé tel, prend le nom de loi. C'est pourquoi relation et loi sont synonymes » (1).

« Une loi est un phénomène composé produit ou reproduit d'une manière constante, et représenté comme un rapport commun de rapports de divers autres phénomènes. Il y a des lois de lois et pour ainsi dire des phénomènes de phénomènes » (2).

Je ne puis m'empêcher de constater ici que M. Renouvier fait entrer les lois dans les phénomènes.

Il s'agit maintenant de savoir si la loi n'est qu'un

---

(1) *Op. cit.*, p. 54-55.
(2) *Op. cit.*, p. 54.

rapport, une abstraction pure et simple en tant que rapport. S'il en était ainsi, les catégories mises à part, les lois, au lieu de régir les phénomènes, leur paraîtraient subordonnées, logiquement parlant. La question que je viens de poser doit être étudiée, à mon avis, dans deux sphères distinctes, au moins en apparence : Le moi et le non moi.

Je prends tout d'abord le non moi.

Le principe de causalité en a-t-il été définitivement banni par les progrès de la science qui auraient conservé le mot, mais en supprimant toujours la chose ? Ecoutons Helmholtz qui va nous donner quelques doutes : « La loi de causalité est une loi de notre pensée préalable à toute expérience (sensible). En général, nous ne pouvons obtenir aucun résultat d'expérience, relativement aux objets naturels, sans que la loi de causalité agisse déjà en nous. Elle ne peut donc pas être un résultat des expériences que nous faisons sur ces objets » (*Optique physiologique*). D'où il suit que l'idée de causalité viendrait du dedans et non du dehors. Cela pourrait avoir de sérieuses conséquences.

Pour d'autres savants, la causalité est-elle ou non une force diffuse, qui se traduit par une série de métamorphoses, les unes en séries régulières (Histoire naturelle, Biologie), les autres en séries irrégulières, ou dont la régularité n'est point toujours susceptible d'une démonstration rigoureuse, quand il s'agit de la matière inorganique?

C'est cette force qu'on invoque lorsque l'on parle de l'évolution qui serait la loi souveraine des êtres et des choses, les emportant dans un tourbillon éternel, mais réglé comme la chute des graves.

N'est-il pas vrai qu'ici on appelle loi : la puissance qui fait jaillir de l'éther la poussière impalpable et invisible, puis visible et finalement palpable de la matière cosmique, d'abord éparse au sein de l'étendue, puis agglomérée en astres lumineux ? La même puissance, toujours qualifiée de loi, fait passer ensuite, comme avec réserve et mesure, le monde inorganique à l'état organisé. Etat organisé singulièrement élémentaire, à l'origine, mais la puissance, mais la loi est là, toujours présente, poursuivant son œuvre et la conduisant, par des transformations infinies, de l'état d'ébauche primitive à cette cellule cérébrale, merveille de structure, merveille plus grande encore de dynamique, d'où s'élance avec une telle envergure la pensée de l'homme.

Eh bien! cette loi est-elle une puissance ou faut-il la ramener à n'être qu'un simple rapport, une relation invariable telle que celle-ci : les corps célestes s'attirent en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leurs distances? La loi, dans ce dernier cas, n'est qu'un rapport bien défini, rigoureusement déterminé, et ce n'est point l'attraction qui est la loi, bien qu'on ait commencé à interpréter ainsi les choses. La loi c'est le rapport lui-même, sous sa forme mathé-

matique, offrant à l'esprit une idée nette et précise. Tandis que l'attraction est une apparence dont on ne sait, en réalité, rien, absolument rien, ce qui ne l'empêche pas d'être quelque chose. On a commencé incontestablement par y voir une force avant de proclamer l'inertie de la matière; on a admis également d'autres forces, dans la matière inorganique, sous le nom d'affinités. Et dans la matière organisée l'appétit, l'instinct et le reste ne peuvent recevoir une interprétation différente. Aussi, revenant à la loi d'évolution, qu'elle porte sur l'inorganique ou sur l'organique, et alors soit qu'il s'agisse de la cellule élémentaire ou de l'homme lui-même, considéré au point de vue des âges, des races et de leurs civilisations, je crois pouvoir conclure que nous sommes en présence de faits qui ne sont pas de simples rapports. Il s'agit d'une véritable puissance, lorsque l'œuvre est prise dans son ensemble, d'une force qui peut avoir comme une enfance, une jeunesse, une virilité, puis un déclin, une mort provoquant un retour final à la matière éthérée. C'est de là que le monde, nouveau phénix, renaîtrait à une vie nouvelle, suivant les traditions antiques d'Héraclite et du stoïcisme, rajeunies, modernisées par M. Spencer. Ce monde recommencerait un cycle en tout semblable à celui qu'il vient de parcourir, et ainsi de suite, indéfiniment, dans l'immensité des âges.

La science donc vise toujours le rapport des

phénomènes, parce qu'elle ne saurait saisir valablement autre chose, mais elle ne peut nier, à moins de tout ramener au mécanisme, à côté de la loi rapport, une loi non rapport, un dynamisme qu'elle n'apprécie que dans ses résultats. Comme exemple, je donne la loi d'évolution, en faisant les réserves les plus expresses sur l'imagination débordante de ses adorateurs.

Je passe au moi. Pour demeurer sur le terrain scientifique, au dedans comme au dehors, on a voulu également n'y reconnaître que des phénomènes et des lois.

Il y a sans doute des catégories abstraites, ou formes enveloppant des groupements d'ordre expérimental, interne et externe. Or si, mettant de côté la généralité, nous entrons dans le détail des faits, nous trouvons que la catégorie de causalité a un caractère absolument concret, pour ce qui nous concerne, de même en est-il pour la catégorie de finalité, de même en est-il pour ce que j'appellerai la catégorie d'unité. Il y a là un ensemble qu'on a groupé dans une catégorie plus vaste, celle de personnalité, dont le caractère concret n'est pas douteux. Là rien d'abstrait, sauf les rapports possibles entre les faits eux-mêmes. Mais si ces derniers ne sont pas des rapports, ils ne sont donc pas des lois, car avec la force et la finalité nous sortons de l'abstraction (1),

(1) Renouvier, *Premier essai*, p. 262.

et ce n'est qu'abusivement, en étendant les catégories du moi, au non-moi, qu'on pourrait leur donner ce caractère. C'est ainsi que la causalité, par exemple, devient une forme abstraite et nécessaire de l'activité mentale. Reste à savoir dans quelles conditions.

Lorsque nous appliquons la catégorie de cause au moi, elle tient, comme on vient de le voir, un certain langage, puisque nous avons la conscience d'une réalité de la dernière évidence, tandis que ce langage devient absolument différent lorsque nous appliquons cette catégorie au non moi. En effet, la science a dénaturé et a dû évidemment dénaturer la notion psychologique de la cause, qu'elle ne peut nier sans doute, mais qui ne répond point à l'objet direct de son étude. Le domaine où elle opère est, d'une manière générale, très différent.

Prenons une autre catégorie, celle du nombre. En dehors de nous-même nous trouvons la pluralité partout, l'unité n'y existe nulle part, du moins à s'en tenir à nos propres représentations, à origine objective. Par conséquent, si nous possédons une telle notion pour le dehors, la valeur en est nécessairement arbitraire. Tandis qu'au dedans du moi nous possédons le sentiment très net d'une unité qui n'est nullement pour notre conscience, pour l'œil intérieur une abstraction, ni un agglomérat, ni une somme, ni une résultante de propriétés diverses. A l'extérieur, l'unité pour nos sens n'est pas autre chose.

Dans le sujet la catégorie de finalité n'a pas un autre caractère. Là où est l'appétit, l'instinct, le désir, il y a équivalent de l'intelligence, et là où il y a l'intelligence il y a le but à atteindre, il y a le but poursuivi. Voilà pour le domaine de la sous-conscience et celui de la conscience. Donc ici finalité signifie fait réel, fait concret. De plus, cette catégorie de finalité peut entrer, comme sous-groupe, dans la catégorie plus étendue du devenir. Or, de celle-ci M. Renouvier a pu dire : « Puisque le monde est soumis à la catégorie du devenir, que cette catégorie à tout moment le représente et le détermine intérieurement » (1). Ici, la loi, la catégorie n'est plus un simple rapport, elle est un principe intérieur de détermination, une cause, une force. Elle n'est plus une simple abstraction, mais bien un fait réel, concret « Le devenir implique la puissance et la cause ; il n'implique pas moins la tendance et la fin » (2).

La question de loi n'est pas encore épuisée car il y a la théorie de la conduite, la morale et ses règles, ou les lois qui lui sont propres. Faut-il faire de ces lois un groupe à part, ou les rattacher soit aux rapports normaux des phénomènes intérieurs ou extérieurs, soit à l'idée d'une causalité spéciale ?

La méthode objective consiste à déterminer les

---

(1) Renouvier, *op. cit.*, p. 310.

(2) Renouvier, *op. cit.*, p. 253.

rapports généraux qui résultent des phénomènes extérieurs. A ce point de vue, que je ne discuterai point, moralité et mœurs sont identiques.

La méthode subjective peut s'inspirer ou non de la méthode objective. Dans le premier cas elle admet que le moi est une simple collectivité de phénomènes, entre lesquels des rapports s'établissent aussi nécessairement qu'entre ceux de l'extérieur. Ces rapports sont des lois, et la morale se réduira à l'observation des faits psychologiques, de même que dans le cas précédent elle se réduisait à l'expression des mœurs générales, autrement dit des habitudes, des coutumes. Jusqu'à présent des lois ou rapports entre les faits. Aucun caractère impératif, aucun devoir être.

M. Renouvier, s'inspirant de Hume, est un phénoméniste convaincu, mais il se sépare de la méthode objective parce qu'il tient d'une manière absolue à l'autonomie de la morale, au devoir être. Si le moi était une simple reproduction du non moi, les phénomènes intérieurs, et leurs rapports propres ou lois, n'auraient rien qui les différencieraient de ceux de l'extérieur. Tout phénomène aurait sa raison d'être dans celui qui le précède, comme dans sa raison suffisante, et il n'y aurait aucune distinction à faire entre l'être et le devoir être, à moins qu'il ne survienne une interruption dans la série des causes et des effets, et que certains phénomènes ne se produisent n'ayant point leur raison suffisante dans les faits

qui les précèdent. Ce serait comme des faits nouveaux qui viendraient s'intercaler dans la série. Or, la place prise par M. Renouvier dans le mouvement philosophique contemporain a été si grande, et son action si profonde et si durable, que je dois m'attacher à reproduire sa pensée d'une manière aussi exacte que possible.

« Le moi est un tout, une somme de représentations liées entr'elles » (1). « Le vrai sens et la vraie réalité de l'ordre psychique individuel, c'est la loi d'assemblement et de coordination des phénomènes et de leurs séries diverses ; c'est la constance et l'uniformité de leurs rapports, en leurs modifications successives ; c'est l'intervention dans les groupements enchaînés et nécessaires d'un principe de direction et de variations indépendantes, à ce qu'il semble, sous les noms de délibération et d'arbitre » (2). « On ne connaît l'esprit que comme une synthèse des facultés ou propriétés qu'il possède (imagination, raison) ou des phénomènes enveloppés sous leur nom » (3). « Dans l'action psychologique, il y a un cas et le seul où des phénomènes sont liés par une force » (4). « La morale est comme tout le reste de l'ordre des phénomènes et se formule sur le terrain de l'expé-

(1) Renouvier, *op. cit.*, p. 11.
(2) Renouvier, *Crit. philos.*, II, p. 201.
(3) Renouvier, *Premier essai*, p. 61.
(4) *Ibid.*, p. 222.

rience » (1). « Le phénoméniste criticiste remplace par des lois les forces essences et leur efficacité transitive ; il conserve la force comme phénomène de conscience » (2). « Le phénoménisme ne reconnaît de force proprement dite que l'action mentale directement perçue et qui ne sort pas de la conscience » (3). « La manière dont le physique arrive à définir scientifiquement les corps et les lois de la matière, fait comprendre comment la psychologie doit procéder à son tour pour définir scientifiquement les âmes et les lois de l'esprit. Les sentiments et les passions, les idées, leurs modes généraux de groupement et de série, leurs associations dont les classes font des catégories intellectuelles et des facultés, tout cela n'est en effet que phénomènes réglés, phénomènes et lois de phénomènes, dont les définitions et déterminations doivent être demandées à une méthode analogue à celle qui conduit les physiciens et les chimistes à la seule connaissance qu'ils aient et puissent avoir des éléments et de leurs composés, et qu'ils tirent de l'étude des phénomènes et de leurs modes spécifiques ou accidentels de succession, qui sont les lois constituantes et développantes des corps » (4).

Ainsi, d'après M. Renouvier, les lois de la nature

---

(1) *Crit. philos.*, 1880, I, p. 27.
(2) *Crit. philos.*, 1883, I, p. 379.
(3) *Crit. philos.*, 1883, II, p. 51.
(4) *Crit. philos.*, 1875, I, p. 403.

ne sont pas extérieures ni supérieures aux phénomènes ; elles ne s'en distinguent pas ; ce sont les modes constants de production, de composition et de connexion des phénomènes (1). Ce sont des rapports, mais ne seraient-elles pas quelque chose de plus, si non contentes d'envelopper les corps, elles les développaient ? La relation deviendrait action. En effet : « Puisque le monde est soumis à la catégorie du devenir, que cette catégorie à tout moment le représente et le détermine intérieurement » (2). Les phénomènes considérés dans leurs lois, dans leurs fonctions, présentent le double caractère de persistance et de changement, de permanence et de développement ordonné (3). D'où il suit qu'il y aurait la loi simple rapport, fait neutre pour ainsi parler, et la loi principe de devenir.

Dans le domaine psychologique, il y a aussi les lois de phénomènes et ceux-ci se développent dans un ordre déterminé, constant. Ce fait nous conduit également à reconnaître deux catégories de lois, l'une de simple relation, l'autre de devenir. M. Renouvier n'a-t-il point dit en effet : « L'intervention dans les groupements enchaînés et nécessaires d'un principe de direction et de variation indépendantes, à ce qu'il semble sous les noms de délibération

---

(1) *Crit. philos.*, 1875, II, p. 230.

(2) *Premier essai*, p. 310, passage cité.

(3) *Ibid.*, p. 84.

et d'arbitre » (1). « Les catégories soumises aux conditions de l'expérience pour se manifester se présentent pourtant comme supérieures à l'expérience, capables de l'envelopper (relation), propres à la conduire et à lui imposer des règles » (2) (devenir).

Ces lois de la nature (relation) se trouvent donc complétées, et dans l'objet et dans le sujet, par d'autres lois paraissant d'ordre actif et supérieur (devenir). Dans le sujet, ces dernières lois, qui n'ont « rien de commun avec les précédentes, sont celles que les êtres intelligents se donnent à eux-mêmes et qu'ils violent si facilement » (3). Car il y a des lois qui n'appartiennent qu'au monde intelligent, et qui n'ont de commun que le nom avec les lois des phénomènes (de la nature évidemment). Ces lois sont appelées impératives et morales. Elles expriment non les connexions permanentes des phénomènes, mais un idéal d'activité et de vie raisonnable qui ne change pas. Elles impliquent la liberté (4).

Donc une loi de relation unissant les phénomènes naturels, une autre loi fort différente les développant vers une finalité quelconque, mais fatale sans doute ; d'autre part, dans l'ordre

---

(1) *Crit. philos.*, 1873, II, p. 201.
(2) *Essai*, I, p. 99.
(3) Pillon, *Crit. philos.*, 1875, II, p. 230.
(4) *Esprit des Lois*, I, ch. II.

psychologique, les mêmes lois de relation et de finalité ou devenir. Et cette dernière se dédoublant, car il s'en dégage un principe de direction (cause, force) et de variations indépendantes. C'est à ce principe évidemment que se rapporte le passage déjà cité : « Dans l'action psychologique il y a un cas, et le seul, où les phénomènes sont liés par une force ».

La force appartient à la catégorie de la personnalité ou de la conscience. Ou cette catégorie n'est point la loi des phénomènes, ou elle se confond avec la force, *seul lien* des phénomènes dans l'espèce. Alors la catégorie perd tout caractère abstrait. D'autre part de ce que la force est perçue par la conscience, ce caractère phénoménal ne prouve point *ipso facto* que la force ne soit qu'un phénomène. Elle est en effet le lien qui unit celui-ci au fait connexe, donc elle s'en distingue. De même en est-il des lois rapports, liens des phénomènes. Le rapport naît des positions des faits concrets et, par cela même, se différencie nettement de ceux-ci. Le rapport énoncé par la formule qui caractérise les phénomènes sidéraux est une chose, et ces phénomènes en sont une autre. Qualifier les lois de phénomènes, comme l'a fait M. Renouvier, me semble conduire à la confusion des choses.

Donc la force ou causalité interne, lien des phénomènes psychiques, se distingue d'autant mieux des phénomènes qu'au lieu d'en indiquer les simples rapports, elle les produit et les détermine.

N'oublions pas d'ailleurs l'étroite conséquence de la force et du devenir, celui-ci impliquant la puissance et la cause, et n'impliquant pas moins la puissance et la fin. Or : « le développement de la finalité dans l'homme est immense et tout en lui s'y subordonne » (1).

Que la force soit saisie dans la conscience, et partiellement saisie, la plupart de nos énergies lui échappant, j'en conviens, mais malgré l'apparence phénoménale, il est très manifeste qu'elle est chose fort différente d'un simple phénomène. De ceci doivent tomber d'accord tous ceux qui qualifient de lois certaines puissances de la nature, comme par exemple la loi d'évolution. Des considérations qui précèdent, il y aurait lieu de déduire une conclusion générale, c'est qu'on a semé la confusion comme à plaisir dans la question, en assimilant à la loi rapport la loi force, en assimilant aussi le rapport ou la force avec le phénomène.

Il me semble résulter de la discussion générale à laquelle je viens de me livrer, et qui n'était qu'un préalable nécessaire, que le phénomène est une chose, que la cause ou force en est une autre, lors même que nous en aurions la conscience dans son action. Il me semble résulter aussi de cette discussion que la loi rapport est également fort différente et du phénomène et de la force.

---

(1) *Essai*, I, p. 254.

Examinons maintenant les conséquences du phénoménisme, au point de vue psychologique d'abord, au point de vue de la morale ensuite.

La permanence du sentiment de l'unité, de l'identité de la cause, de la force ne semble guère se concilier avec le caractère éminemment successif de la phénoménalité générale. A cette première observation s'en ajoutent d'autres. Nous sommes cause personnelle, force personnelle, unité et identité personnelles, toutes choses absolument incomparables, inassimilables soit aux phénomènes extérieurs, aux impressions qu'ils produisent sur nous, soit aux faits ou phénomènes psychologiques, tels que sentiments, volitions, actes intellectuels proprement dits. Nous avons la parfaite conscience de la dépendance pleine et directe de toutes ces pensées (au sens Cartésien), relativement au sujet que nous sommes, au principe directeur qui nous gouverne, au moi proprement dit. Ces pensées dépendent bien de nous, car c'est nous qui les emmagasinons par la mémoire, les appelons et les maintenons sous l'œil de la conscience par notre volonté, de manière à les étudier et à en apprécier la valeur propre ou comparative. Par conséquent, expérimentalement, nous nous distinguons des phénomènes qui sortent de notre propre fond et nous disons : ma pensée, mon sentiment, ma volition, c'est-à-dire la pensée de moi, le sentiment de moi, la volition de moi. Tous ces éléments, nous les faisons pour ainsi dire manœu-

vrer, ou pouvons les faire manœuvrer sous nos yeux.

C'est au point de vue du phénoménisme emprunté au dehors, et faisant invasion dans le monde intérieur, qu'on a prétendu que tous les faits de pensée étant en série, il ne pouvait s'en produire qu'un seul à la fois, toute simultanéité entr'eux devenant impossible. Point de sujet, point de moi et l'affirmation se comprend. Mais s'il y a un sujet se distinguant des phénomènes qui évoluent sur le théâtre de la conscience, sous l'impulsion d'un pouvoir directeur, ou en dehors de son activité propre, activité sentie, aperçue directement, il n'y a plus de motifs pour ne plus admettre la simultanéité possible des manifestations psychologiques. Quand une hallucination vous met en présence du diable, par exemple, vous voyez sa queue, ses griffes et ses cornes, vous sentez l'odeur sulfureuse qu'il a exhalée de tout temps et vous pouvez, par surcroît, entendre la voix du grand séducteur.

D'après la doctrine que je combats, le monde subjectif serait exclusivement constitué par des phénomèmes et des formes ou catégories qui seraient le lien et feraient l'unité, la permanence de notre être. Cette doctrine me paraît ne quadrer en rien avec l'observation intérieure, qui est la véritable pierre de touche dont nous disposons. Comme je viens de le dire, tout à l'heure, nous nous distinguons très certainement nous-mêmes des diverses manifestations de notre activité mentale, se

passant sur le théâtre de la conscience. Mais ce nous-même ne serait-il, au fond, que des catégories multiples, formes du dedans comme du dehors, et venant s'absorber dans une catégorie suprême : celle de la personnalité qui, non seulement n'est point une catégorie générale, enveloppant le monde extérieur, mais qui semble être un véritable démenti donné au phénoménisme. Celui-ci se présente en effet, dans sa donnée primitive, comme un écoulement ininterrompu des choses, l'antécédent entraînant invariablement le conséquent, tandis que la personnalité ne se différencie de l'individualité que par l'apparition de l'élément moral. La catégorie de la personnalité n'a point d'application dans la nature.

Les catégories sont en elles-mêmes des procédés, des lois logiques, donc elles sont abstraites. Peut-on vraiment leur faire perdre ce caractère sans les dénaturer ? Si elles ne sont, en elles-mêmes, que des lois logiques, elles pourront bien constituer des liens abstraits, pour la pensée, mais de ces liens abstraits comment passer à une unité concrète, réelle, celle que nous sommes et dont l'évidence intuitive défie toute affirmation contraire ? Constituer l'esprit avec de simples formules qui feraient des faisceaux solides et durables des phénomènes de conscience, me paraît inadmissible. Est-ce les faisceaux concrets ou les catégories abstraites qui réfléchiraient, calculeraient, raisonneraient, toutes choses impliquant une unité

profonde? Le néo-kantisme, on le sait, refuse d'attribuer le même sens à la causalité extérieure et à la causalité intérieure, la première n'exprimant qu'une succession invariable tandis que la seconde exprime la véritable causalité. Alors si la force est cause c'est elle qui produit les phénomènes, et si elle ne les produit point, si ces derniers se produisent eux-mêmes, comme conséquence les uns des autres, alors nous retombons dans les conditions propres au monde extérieur, et qui dit phénoménisme dit nécessité inéluctable.

Transportons-nous maintenant sur le terrain de la psychologie morbide. Tel homme a perdu la possession de ses idées, de ses sentiments, de certains de ses actes et il le déplore. Ne se distingue-t-il point ainsi de ses propres phénomènes psychologiques ? Il se sent sollicité à un meurtre et s'y refuse ; il peut lutter des années entières contre l'impulsion, et, au moment de céder à l'entraînement, il supplie qu'on l'arrête, qu'on l'attache et qu'on l'enferme. Tel autre est victime de cette hallucination psychique, lui faisant croire à l'existence de deux êtres en lui-même, le nouveau et l'ancien. Si c'était une catégorie qui fit l'unité de l'être, alors ce serait elle qui serait en cause et nous aurions une sorte de rupture d'un lien logique, c'est-à-dire d'une conception abstraite. Donc dans l'état pathologique, comme dans l'état de santé, notre conscience distingue nettement le sujet des produits de son activité, et la preuve qu'elle

le fait, c'est que cette distinction existe clairement dans notre esprit, chose non seulement impossible dans le cas contraire, mais, dont l'idée même n'aurait pu nous venir. Cette conscience contestée mais certaine d'un sujet force ou cause, un, identique (sauf l'état morbide) ne nous vient certainement pas du dehors, ne fût-ce qu'à titre d'occasion ou d'indication. Celui-ci ne nous apprend rien sur l'unité, l'identité et nous montre les deux applications différentes qu'on y a faites de l'idée de cause.

J'arrive maintenant aux rapports du phénoménisme et de la morale. Phénomènes et catégories, faits d'observation se succédant en série, sans commencement ni fin, à en croire les apparences, tel serait le spectacle qui nous serait donné par le sujet comme par l'objet. Cette conception n'est pas nécessairement adéquate au mécanicisme, mais celui-ci en est l'interprétation la plus intelligible, les causes motrices devenant effets et ceux-ci devenant causes. Comment insinuer, dans l'enchaînement nécessaire des phénomènes de nature exclusivement motrice ou non, une législation nouvelle, celle qui est propre à l'ordre moral et le caractérise? Il faut, me semble-t-il, ou admettre des phénomènes premiers, venant à surgir spontanément pour les besoins de la théorie, et tout autant de fois que besoin sera ; ou admettre une causalité différente, profondément distincte de celle attribuée aux phénomènes et en rapport de coexis-

tence avec ces derniers. A cette causalité on peut concevoir l'adaptation d'une législation morale, tandis que vouloir l'introduire dans la phénoménalité ordinaire nous jette dans d'inextricables difficultés. L'hypothèse d'un commencement premier peut paraître séduisante, bien que contradictoire à l'harmonie naturelle dont on s'inspire en ne voulant admettre partout que des phénomènes et leurs rapports. Je préfère invoquer l'expérience intérieure, la première, la plus incontestable de toutes, me donnant un sujet, un principe d'activité et de direction, se distinguant lui-même des faits qui en émanent. Illusion suprême, dira-t-on sans doute, soit, mais ou l'argument ne vaut rien, ou il a la même force contre tous les phénomènes de conscience. Et alors le fatal : que sais-je ? s'applique à toute connaissance quelle qu'elle soit.

Sur la conception générale du sujet que nous sommes, je crois opportun de citer l'opinion de Malebranche qui, reprenant en sous-œuvre cette pensée de Descartes qu'il n'y a point à proprement parler distinction des facultés dans le moi, s'exprime ainsi : « Si nous avions une idée de l'âme aussi claire que celle que nous avons du corps, je suis persuadé aussi que son entendement et sa volonté ne sont point différents d'elle-même. Nous verrions que l'âme est une substance essentiellement pensante ou apercevant tout ce qui la touche.... C'est donc proprement l'âme qui aper-

çoit et non pas l'entendement conçu comme quelque chose de distingué de l'âme. Il en est de même de la volonté, cette faculté n'est que l'âme même en tant qu'elle aime sa perfection et son bonheur (1). On dit ordinairement que la volonté est active, que la volonté est libre, au lieu de dire que l'âme est active et libre... de sorte que par ce mot de volonté ou de capacité qu'a l'âme pour différents biens je prétends désigner... Ainsi l'âme est entièrement elle-même dans toutes ses fonctions » (2).

Il y a là une véritable théorie de l'esprit unifié, dont les aptitudes, capacités, propriétés ou facultés font partie intégrante d'un seul et même tout, dont elles expriment les diverses manières d'être, mais celle-ci n'ayant aucune indépendance ou existence distincte, relativement au sujet dont elles ne sont que des expressions variées. Aussi peut-il y avoir des phénomènes intellectuels ou sensitifs très différents entr'eux, des mémoires diverses, des sensibilités diverses dont l'unité réside, non dans une faculté particulière, mais dans le sujet lui-même. On dirait un centre de lumière d'où s'échappent des rayons diversement colorés. Ceux-ci sont les phénomènes.

Certes si un homme fut un adhérent convaincu de la doctrine phénoméniste, cet homme a été Stuart Mill. Il n'a pu cependant se mettre à l'abri

---

(1-2) *Recherche de la vérité*. Deuxième éclaircissement sur le premier livre.

de certaines hésitations et il a, avec une entière bonne foi, laissé échapper l'aveu suivant : « Si donc nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même, comme passée et à venir, et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou le moi est autre chose que les séries de sentiments ou de possibilités de sentiments ; ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître soi-même en tant que série » (*Philosophie d'Hamilton*).

Quand on ramène la psychologie tout entière au phénomène et à la loi simple rapport, on arrive, avec des intentions contraires, à faire du moi un simple décalque de l'extérieur. La méthode objective implique, en effet, le monde objectif. Or comme nous passons, en réalité, du sujet à l'objet, l'usage de la méthode subjective se présente logiquement à l'esprit, non comme une règle absolue, mais comme une condition préalable : πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.

CHAPITRE XII

LA LIBERTÉ MORALE

A. Considérations générales.

Le sujet.

L'étude à laquelle je me suis livré, au sujet du phénoménisme, témoigne suffisamment que nous n'avons aucune connaissance directe du monde des corps, nous n'en possédons que des apparences, comme fait immédiat, et celles-ci sont susceptibles de varier avec les conditions mêmes où elles se produisent. Ainsi le même mouvement peut produire des sensations de vue, d'ouïe, de goût, d'odorat, de tact suivant l'organe affecté. Le mouvement, expression générale de l'action des corps ou de cette chose indéterminée que nous appelons matière, n'est donc point la raison d'être de l'espèce particulière de sensation, il n'en est que l'occasion. C'est l'activité propre à notre sensibilité qui établit les différences caractéristiques, et la matière elle-même ne s'offre à nous, comme l'a dit Stuard Mill, qu'à titre de simple possibilité de sensations. En soi, d'ailleurs, elle doit être autre chose et ce qui le prouve c'est l'ordre, le conditionnement, les rapports des représentations, les lois qui

les unissent. Ces lois, dans les limites de l'expérience à nous connue, sont invariables. Tel est le déterminisme des apparences que nous n'avons aucune raison pour ne pas accepter, et qui est le domaine de la Science proprement dite. Ce domaine, elle l'embrasse dans sa totalité, mais ne va point au delà.

Si maintenant nous faisons un retour sur nous-même, nous pouvons constater, tout d'abord, que dans les choses de la conscience se produisent un nombre considérable de phénomènes très divers et fort dissemblables, groupés et réunis sous une norme suprême, celle d'un principe directeur, d'un sujet dont nous avons la perception nette. Parmi ces phénomènes, ceux qui sont d'ordre intellectuel se rangent sous la loi de l'association des idées, par similitude, contiguité, continuité. A ces lois, d'autres, d'ordre plus compréhensif, viennent se surajouter, ce sont les catégories diverses. Dans l'ensemble des faits psychiques, on doit reconnaître un rôle important joué par le déterminisme. Mais il y a aussi des faits nouveaux susceptibles non de supprimer mais de limiter son empire. Ainsi je puis citer l'idée de cause dont nous avons le sentiment intime, en tant qu'activité productrice de phénomènes. Si on a appliqué cette notion au non-moi, en la dénaturant ou non, il n'en reste pas moins que son origine est absolument subjective. Nous avons aussi, de par l'expérience psychologique, l'unité du sujet, cause active, éga-

lement étrangère à l'objet. Nous avons aussi la notion d'identité personnelle que la mémoire confirme et ne constitue point. Nous avons enfin les notions de devoir et de responsabilité personnelle que suscite en nous l'idéal du bien.

En regard de la thèse du non-moi, je viens de poser l'antithèse du moi dont les considérations qui précèdent établissent l'originalité, et par cela même l'indépendance. Ceci dit, dans la question de la liberté morale, il y a lieu de nous demander quelle est la méthode à suivre, et quelle doit être la règle de l'esprit de l'expérience extérieure ou de l'expérience intérieure, laquelle existe en dépit de Comte. Si nous nous inspirons de la méthode objective, alors nous procédons de l'inconnu au connu ou au peu connu, *obscurum per obscurius*, et, en persistant dans cette voie funeste, le sujet est défiguré au point d'être anéanti. La causalité, la force n'est plus qu'un rapport invariable d'antécédent à conséquent, l'unité devient une abstraction, l'identité personnelle n'est plus que la rêverie d'un malade, le bien, l'obligation, la responsabilité, le remords, le droit, la justice, autant de mots dénués de sens et dont la conception est, à vrai dire, inimaginable, puisqu'ils sont sans raison d'être aucune. J'ajoute que le subjectif nous offre dans le moi ou sujet un point de départ positif pour la métaphysique. Celle-ci, bien entendu, disparaît avec la morale et le reste, quand on fait passer le subjectif sous les fourches caudines de l'objectif.

Les considérations que je viens de développer ne signifient absolument point qu'il n'y ait que fiction et apparence décevante, en dehors du sujet. Il y a certainement quelque chose qui impressionne nos sens, et les phénomènes perçus le sont sous des conditions, et dans un ordre particulier, que nous n'inventons point. Il n'y a point d'illusion psychique dans les lois des faits constatés, non plus que dans les faits eux-mêmes, mais il y a relativement à ceux-ci une part évidente d'invention de la part du sujet, laquelle consiste dans la spécialité de la sensation. Nous voyons les choses, ignorées en elles-mêmes, sous un certain prisme, grâce à des spontanéités particulières de notre sensibilité. Or, la connaissance peut s'appliquer aux phénomènes externes et à leurs lois, de même qu'elle peut s'appliquer au monde subjectif où faits, lois et principes nouveaux supérieurs nous mettent en présence d'un ordre spécial de choses :

Novus rerum nascitur ordo.

Naturellement portée à passer du sujet à l'objet, à la projection du premier sur le second, l'humanité a commis de grossières erreurs, en superposant partout sa propre image. Revenus de ces illusions, nous commettons des fautes tout aussi graves et moins excusables, car c'est avec les ténèbres que nous prétendons faire la lumière, lorsque du dehors nous voulons marcher à la conquête scientifique du dedans.

Je crois devoir également répéter, ici, que je n'ai jamais voulu dire qu'en dehors du moi ou sujet, il n'y a ni unité, ni personnalité, ni causalité. Je ne fais point poser ou créer, comme Fichte, le non-moi par le moi. Il y a des non-moi semblables au mien, au sujet que nous sommes. Il peut y en avoir d'autres dont nous n'avons pas la connaissance directe.

La science a pour objet l'étude des apparences et des lois ou rapports qui les unissent. La psychologie, la logique générale, la morale sont le terrain solide sur lequel la philosophie peut évoluer avec sécurité. Que l'une et l'autre se gardent de sortir de leurs sphères respectives : la banqueroute est à la porte.

Mundum dedit disputationibus, telle est la devise qui s'offre à l'esprit, quand on traite le sujet de la liberté morale; en ajoutant : *adhuc sub judice lis est,* et aussi sans doute : *et erit in sæcula sæculorum !*

Si la liberté existe, elle est incontestablement un fait primitif, qu'elle appartienne ou non aux causes premières, comme le déclare M. Ribot et comme l'avoue à moitié M. Renouvier. En tant que fait primitif, elle est certainement indémontrable par les procédés ordinaires d'induction ou de déduction. Si elle existe, elle pourrait nous être directement connue et, en fait, chaque homme en a la conscience, puisqu'il est de pratique cons-

tante que chacun agit comme s'il était libre. On a objecté qu'il y avait là un fait d'illusion inévitable. A ceci on ne peut opposer aucune réfutation péremptoire tout en faisant observer : 1° que si la liberté existe, il est tout naturel que nous en ayons conscience, et que l'inconscience du fait deviendrait un terrible argument contre lui ; 2° qu'il n'y a aucun phénomène de conscience qui ne soit susceptible d'être taxé d'illusoire. Cette considération me paraît diminuer la valeur d'un argument qui peut être irréfutable et sans valeur tout à la fois.

La constatation intuitive du fait mise de côté, en tant que preuve valable peut-être, mais insuffisante, il y a un mode de démonstration indirecte auquel il est permis de faire appel. Si la liberté n'existe point, si elle n'est qu'une erreur pure et simple, elle ne peut jouer aucun rôle quelconque dans l'économie des choses humaines, que l'on prenne la question soit au point de vue subjectif, soit au point de vue objectif. Si au contraire elle existe, elle constitue un fait de capitale importance, qui doit trouver, nécessairement, des applications fréquentes et de premier ordre dans ladite économie.

D'une manière générale on peut distinguer parmi les êtres vivants : 1° ceux qui étant doués de conscience obéissent en tout aux spontanéités de leur nature : appétits, instincts, passions ; leur destinée se réduit à la conservation de l'espèce ; 2° ceux qui, biologiquement parlant, ont des caractères

analogues, mais qui au lieu d'accomplir passivement leur destinée, y collaborent d'une manière évidente, en obéissant volontairement à des lois spéciales et en subordonnant l'exercice de la passion au fonctionnement de la raison. Pareil fait sans précédent, quoi qu'on en ait dit, dans l'histoire du règne animal, nous donne, suivant M. de Quatrefages, la moralité comme caractéristique de l'humanité.

La morale est un fait, la moralité un idéal : être et devoir être. La moralité a un but, une règle, une loi impérative, celle du devoir qui détermine en nous l'obligation. Celle-ci est sollicitée par le bien qui trouve, pour ce qui nous concerne, dans la fin de l'homme sa plus complète expression.

De ce que nous nous sentons libres, cela ne signifie nullement que nous soyons obligés. La liberté illusion, fait anormal de psychologie, n'a point l'obligation pour conséquence nécessaire. En réalité, il y a une loi morale à caractère obligatoire, d'où, aux yeux de la conscience, le pouvoir d'obéir, les responsabilités qui nous incombent, le remords possible si nous désobéissons à la loi. Voilà tout un ensemble de corrélations qui impliquent la liberté réelle, mais qui ne sont que des faits anormaux, flottant dans le vide, si la liberté n'est qu'une illusion. De même la dignité, la valeur morale de la personne sont impliquées dans le fait de la liberté morale. Il y a là aussi une corrélation rigoureuse, dont l'existence ne saurait

se comprendre dans la donnée de l'illusion psychique. Encore une anomalie ne reposant sur rien.

De la morale individuelle je passe à la morale sociale. Qu'est-ce que le droit de la personne, si ce n'est l'affirmation péremptoire de sa dignité, de sa valeur propre ? Simple phénomène ou agrégat de phénomènes, l'individu n'est qu'un fait comme un autre, il ne peut avoir aucune signification particulière. Telle est la corrélation qui se présente à l'esprit dans le cas de la liberté illusion. Mais si la liberté est réelle, cette donnée entraîne comme corrélation nécessaire le droit social de l'individu. De même la justice ou égalité des droits, des libertés est une notion corrélative ; de même en est-il de la responsabilité sociale. De même le droit de propriété, émanation de celui de la personne, sans lequel ce droit n'a d'autre origine que l'action toute puissante de la force particulière, ou collective, c'est-à-dire de l'Etat.

Or si toute notre économie individuelle et sociale (en y comprenant la politique et l'économie politique) a pour fondement le fait illusoire, dit-on, de la liberté, y aurait-il par hasard quelque indiscrétion à demander si jamais une illusion d'optique, par exemple, a pu servir de principe aux théories magistrales de la physique ? L'indiscrétion ne serait-elle pas plus grande encore, si je demandais aux adversaires de la liberté morale de vouloir bien établir, dans l'individu et dans la société, les

corrélations nécessaires de la négation radicale de cette liberté ?

La liberté a son domaine le plus intéressant pour l'homme dans la morale. Mais elle ne peut exister seulement dans un champ d'application aussi exclusif, comme certains l'ont prétendu. Le choix du sujet peut s'exercer dans les conditions les plus variées, dont les unes intéressent la moralité et dont les autres lui sont étrangères.

Si le sujet a une existence distincte, comme l'entendait Malebranche, quand on en parle il s'agit de quelqu'un et non pas d'une abstraction, rapport ou loi, phénomène de phénomènes, ou simple résultante de faits en conflits, de ces faits qu'on appelle des forces. En réalité, notre esprit juge, compare, raisonne, agit en un mot suivant la parfaite conscience que nous en avons. Quand il y a une décision à prendre, les idées, les passions viennent le solliciter, mais il n'en reçoit cependant aucune impulsion vraiment déterminante ; il sent bien que c'est lui-même qui soumet les idées à son propre examen. Il ne les laisse point lutter ensemble sous son regard atone, permettant, sans aucune initiative de sa part à l'une d'elles, de remporter la victoire et de l'entraîner de son côté. N'est-ce point d'ailleurs chose bien étrange que ce conflit, que cette lutte entre les motifs ? Toute lutte par définition implique l'effort, et tout effort la volonté. Peut-on attribuer cette dernière concurremment à l'instinct, à l'appétit, à l'idée ?

Il n'y a ici qu'une image, une simple figure. Rien de précis, rien d'exact.

Ainsi, un phénomène mental, pas plus qu'un mouvement, dans l'espèce, ne prouve l'existence d'un sujet passif telle que l'agglomération phénoménale supposée. L'Idée sollicite simplement parce qu'elle n'est qu'une occasion, au lieu d'avoir une véritable efficacité causale.

Ce point de vue m'amène à faire une citation d'un passage remarquable emprunté à un article de Claude Bernard : « Lorsqu'on injecte du sang oxygéné dans les tissus musculaires, nerveux, glandulaires, cérébraux dont les propriétés vitales sont éteintes ou considérablement amoindries, on voit, sous l'influence de ce liquide oxygéné, chaque tissu reprendre ses propriétés vitales spéciales. Le muscle reprend sa contractilité ; la motricité et la sensibilité reviennent dans les nerfs, et les facultés cérébrales reparaissent dans le cerveau. Tels sont les effets obtenus quand on injecte du sang oxygéné, par la carotide, dans la tête d'un chien décapité. Eh bien, ce qui se passe ne nous paraît extraordinaire que parce que nous confondons les causes avec les conditions des phénomènes » (1). Ici, en effet, on doit être naturellement porté, vu la constance dans la succession des phénomènes, vu l'invariable séquence, à dire que le fait primitif est la cause du fait consécutif, tandis qu'il n'en est en

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 déc. 1867, p. 883.

réalité que la condition ou l'occasion. La cause réelle est dans la spontanéité propre aux tissus doués de vie. Là où il y a rapport constant, là où il y a une loi, on a pris l'habitude de dire qu'il y a une cause, et qu'elle consiste précisément dans ce qui constitue la loi. Ce sont là des notions très différentes, psychologiquement parlant.

Ce rôle d'occasion se rencontre très fréquemment chez l'homme, dans l'étiologie des conditions morbides et on en a même des exemples dans le monde inorganique. Pour l'homme, je me contenterai de dire qu'un même fait, tel que le froid humide, est susceptible d'entraîner les conséquences les plus variées suivant la nature propre des individus : ainsi des pneumonies, des pleurésies, des péritonites, des fièvres intermittentes, des rhumatismes. Il existe, en chacun de nous, des circonstances qui favorisent ou non des causalités plus réelles que celles que je viens d'indiquer, savoir le froid humide. De même en est-il dans le cas des poudres fulminantes. Une simple étincelle peut être l'occasion d'explosions formidables, et par elle-même elle n'a point donné lieu à une transformation de phénomènes moteurs calorifiques en mouvements extérieurs d'une énorme puissance. Elle a seulement provoqué une rupture d'équilibre dans une force de tension, en en fournissant l'occasion.

Si maintenant nous nous transportons sur le terrain psychologique, et si nous comparons (malgré

la différence des choses) le sujet à une force de tension, l'idée, la passion, ne se présenteront plus qu'à titre d'occasion, provoquant une activité qui les domine de haut, et qui, loin de se dépenser tout d'un coup, suivant l'exemple cité, survit à chacun de ses actes. Sous ce rapport, distinction radicale du sujet et du monde inorganique.

D'après les considérations qui précèdent, la liberté consisterait dans le choix (αἵρεσις des Stoïciens) sous l'influence de sollicitations variées, d'ordre intellectuel ou passionnel. Si nous consultons notre conscience, il n'y a pas d'hésitation possible, quant à la réalité de notre choix. Tandis que si nous nous inspirons du phénoménisme, pareil fait est inadmissible. Il faut donc alors admettre que nous avons le sentiment illusoire d'un acte inexistant, manière de voir qui paraît manquer de raison suffisante. Toujours la même objection d'ailleurs, encore l'illusion. De plus, et lorsque nous choisissons, et lorsque nous agissons en conséquence, nous avons la parfaite conscience d'être un pouvoir personnel qui se dirige lui-même, après examen préalable. A ceci on répond encore que nous sommes le jouet d'une illusion nouvelle. Pareil argument ne gagne point, en poids et en valeur, à se répéter invariablement le même.

Un philosophe moraliste, H. Marion, trop tôt enlevé à la philosophie et à ses nombreux amis, a publié un ouvrage intéressant sur la *Solidarité morale* dans lequel il atténue, rien de plus, le

rôle de la liberté. Voici comment il s'exprime : « La liberté morale est limitée, liée à des conditions. Elle est en chacun de nous, à chaque instant, solidaire de quelque chose qui n'est pas elle, qui ne dépend pas d'elle et dont elle dépend » (1). A ceci M. Renouvier a répondu : « La liberté n'est pas solidaire et ne dépend pas d'autre chose que d'elle-même » (2). L'influence du milieu est incontestable sur la moralité, mais c'est celle-ci qui me paraît en cause plus que la liberté morale, qui consiste essentiellement dans la faculté de choisir. Celle-ci demeure entière malgré les mauvais choix dûs à la *Solidarité morale*. Je suis donc disposé à admettre le bien fondé de l'objection de M. Renouvier.

La question de solidarité comprend un autre point de vue. Nous naissons, dit-on, en tant que personne morale avec un caractère propre qui rend singulièrement difficile la conception de la personnalité. Pouvons-nous être responsables de notre propre nature ? L'activité volontaire n'apporterait-elle point avec elle une prédisposition innée ? N'y a-t-il point une solidarité nécessaire dans l'héritage physique, intellectuel et moral ?

Ici nous sommes en présence d'une objection spécieuse parce qu'elle vise une vérité incontestable dont il s'agit de déterminer les limites. Il est cer-

---

(1) H. Marion, *Solidarité morale.*

(2) Renouvier, *Critique philosophique*, 1880, II, p. 168.

tain que chacun naît avec un caractère donné, avec des facultés sensibles et un état passionnel, dont l'hérédité fait les frais en partie, le reste relevant de la nature propre de l'espèce humaine. D'un autre côté, en regard, nous avons l'intelligence et la volonté. Or Stuart Mill lui-même, le grand déterministe, n'a-t-il point reconnu que nous pouvons et devons avoir par notre volonté une action directe et certaine sur notre caractère? Celui-ci est non seulement susceptible d'être modifié par l'éducation, c'est-à-dire par une volonté étrangère qui fait appel à l'intelligence de l'enfant pour l'amener à conformer sa conduite à la loi morale, mais de plus, de pleine évidence, notre volonté propre peut exercer, après réflexion, cette même influence sur nous-même. Dans toute vie humaine ne s'abandonnant point de parti-pris à toutes les spontanéités affectives, il y a une action de ce genre plus ou moins accentuée qui se produit; aussi devons-nous conclure que, par l'effet de notre causalité intérieure, nous sommes susceptibles de nous améliorer nous-mêmes, en subordonnant de plus en plus l'inférieur au supérieur, la nature sensible à la loi de la raison. Et là gît précisément la liberté morale.

M. Littré, déterministe aussi décidé que Stuart Mill, n'a-t-il pas conclu dans un sens analogue et tout en faveur de notre causalité personnelle lorsqu'il a dit que : « Au point de vue psychique, le libre arbitre consiste à augmenter le nombre des motifs qui déterminent notre volonté, et à les

choisir parmi ceux qui ont le plus d'efficacité morale » ? Il y aurait donc en nous un pouvoir particulier, pouvant faire un choix entre les motifs, et présentant à la volonté ceux qui ont sur elle l'efficacité la plus grande. Mais si le moi que nous sommes, au lieu d'être déterminé par les motifs, propose à la volonté ceux qui jouissent sur elle de la plus grande efficacité morale, la volonté est bien déterminée moralement (non métaphysiquement), mais le pouvoir qui a choisi les motifs ne l'est point. Ou s'il l'est, dans la pensée de M. Littré, la distinction était inutile à faire et le passage n'a plus de sens.

De nos jours, on a fait intervenir dans une large mesure en philosophie non seulement la physiologie mais aussi la médecine. Après avoir consacré un demi-siècle de mon existence à cette dernière, il me sera sans doute permis d'imiter, sous ce rapport, des philosophes dont l'entraînement médical a bien quelque chose d'artificiel, à très peu d'exceptions près.

On me paraît avoir triomphé, un peu facilement, de la liberté morale, en s'appuyant sur certains faits d'automatisme, question qui offre le plus haut intérêt, soit au point de vue normal, soit au point de vue pathologique.

L'état normal nous offre un commencement d'automatisme dans la rêverie, lorsque lâchant la bride à nos pensées, et nous réduisant au rôle de

spectateur, nous les voyons aller deci, delà, errant à l'aventure. Nous avons la conscience conservée de nous-même et nous sentons, en même temps, que nous n'exerçons aucune direction sur les idées présentes à notre esprit. Nous pouvons sans doute y porter quelque attention, mais nous pouvons aussi n'en porter aucune et le sommeil nous surprendre dans la confusion mentale qui s'en suit, lorsque nous sommes comme passés à l'état de miroir, d'une réflexion fort imparfaite.

Avant le sommeil et après le sommeil, il y a une période singulièrement favorable aux hallucinations, en dehors de tout état morbide. C'est la période que M. Maury, qui l'a bien étudiée sur lui-même, a qualifiée d'hypnagogique. L'automatisme est ici parfaitement caractérisé et ne fait aucun doute. De même que dans le cas précédent la personnalité s'atténue sans s'évanouir et le sujet est devenu comme le témoin d'un spectacle auquel il ne prend aucune part, et qui est dû à la manifestation de l'activité spontanée des centres d'organes sensoriels. Ces organes sont particulièrement la vue et l'ouïe. Dans la même période hypnagogique peuvent aussi se produire des phénomènes du même ordre, c'est-à-dire des hallucinations, que pour distinguer des précédentes dites psycho-sensorielles, d'après la classification de mon ancien maître M. Baillarger, j'ai placées parmi les psychiques, et qui ont les mêmes caractères que les hallucinations observées dans

le sommeil lui-même. J'ai, pour mon compte personnel, observé beaucoup de cas de ce genre, dont j'ai rapporté quelques-uns dans un ouvrage spécial (1). On voit sans hallucination des sens, on entend sans hallucination des sens, et ces faits se produisent avec la conscience parfaite, absente du rêve, que nous leur sommes absolument étrangers, du moins comme principe directeur. Ces phénomènes se développent tout d'un coup et sans relation aucune, dans le très grand nombre des cas, avec les idées qui nous occupent l'instant d'avant. Parfois, avant leur apparition, état complet ou peu s'en faut d'inaction mentale, ne nous laissant plus, pour ainsi parler, qu'une vague conscience de notre être.

Dans le sommeil lui-même, les hallucinations, comme je viens de le dire, ont aussi le *même caractère psychique,* mais, dans cette forme d'automatisme, nous arrivons à une illusion véritable, qui ne s'était point produite dans les cas que je viens de signaler. Cette illusion consiste à nous attribuer la paternité réelle des actes qui nous semblent les nôtres dans le sommeil, au point même d'éprouver à leur égard un véritable sentiment de responsabilité. Il y a donc en psychologie des faits d'illusion réelle, ce qui veut dire d'abord que tout n'y est point illusion, et ensuite qu'il s'agit de mettre ces

---

(1) *De l'Automatisme psychologique,* 1894.

faits à leur véritable place, en faisant la différence des choses.

Dans tous les faits d'ordre normal qui précèdent, je n'en vois aucun portant une atteinte quelconque à la liberté. Caractère éminent de la personnalité humaine, quand celle-ci s'atténue, semble prête à s'évanouir, il ne peut en aller différemment de la liberté qui s'estompe, s'efface et n'est plus appréciable.

J'arrive maintenant à un phénomène qui semble occuper une place intermédiaire entre l'état pathologique et l'état normal, je veux parler de la suggestion, qui a été, on le sait, diversement interprêtée. Tandis que mon ancien camarade et ami Charcot y voyait toujours un fait pathologique, l'école de Nancy ne veut y reconnaître qu'un état accidentellement développé, chez des sujets parfaitement normaux. Il est probable qu'il y a une certaine exagération des deux parts, que l'état pathologique favorise certainement la suggestion, mais que celle ci peut également se produire chez des sujets en parfaite santé.

Quel est maintenant l'effet général de la suggestion? Quelles que soient les conditions de milieu nécessaires pour la produire, elle a pour résultat certain d'exalter le fond d'automatisme qui est en chacun de nous, et, par cela même, de frapper d'obnubilation le pouvoir directeur qui est en nous et qui est nous. Les procédés magnétiques ou autres, produisant la suggestion, portent une atteinte sé-

rieuse et pouvant être durable à notre personnalité véritable. Même après le retour à l'état de veille, l'action peut subsister sans être consciente. De là des actes auxquels se livrent les patients de ces expériences, parce qu'ils cèdent à un véritable entraînement. Quelquefois, cependant, l'automatisme est le moins fort, le sujet résiste à la contrainte qu'il éprouve et se soustrait à l'exécution des ordres qu'il a reçus. Dans tout cela je ne puis voir que de l'automatisme, susceptible d'amener sans doute de véritables illusions. Nous pouvons nous imaginer que les actes qui nous ont été imposés nous appartiennent, car nous n'éprouvons alors aucune contrainte, mais dans le sommeil aussi, où l'automatisme bat son plein, nous nous attribuons des actes auxquels nous sommes certainement étrangers. Malade ou non, le sujet suggestionné n'est certainement pas dans un état normal, la personnalité est atteinte et l'illusion se comprend.

Je vais me placer maintenant sur le terrain d'un ordre pathologique avéré, celui de l'aliénation mentale, qui exerce également des influences automatiques. Le cas dont je vais parler d'abord est celui de folie incomplète. Alors il peut arriver au début que le malade soit le maître de sa pensée, qu'il se rende un compte exact de ses conceptions délirantes et de certaines impulsions, s'il en éprouve. Un pareil homme n'est pas encore un aliéné, mais il est un candidat à l'aliénation. Il peut combattre, lutter pendant des années, contre des sollicitations

de plus en plus impérieuses, et finalement céder à la contrainte qui l'obsède. Combien de meurtres et de suicides qui n'ont pas d'autre origine que cet automatisme pathologique ! Dans les faits de ce genre, il n'y a que sollicitation à l'origine, puis contrainte finale. De plus, je le rappelle, distinction très nette établie, par le sujet, entre lui-même et les pensées qui l'assaillent. Eh bien, il n'y a pas plus d'illusion dans la première période que dans la seconde, celle où le malade succombe. La conscience a rendu un compte exact des faits : sollicitation qui n'est pas une contrainte, puis contrainte inéluctable.

Lorsque, au contraire, la folie est constituée d'emblée, ou sans passer par une période préalable plus ou moins longue, alors l'automatisme agit en toute liberté. Et ici le sentiment de la contrainte n'existe plus. La conscience ne nous rend donc pas un témoignage fidèle, il faut en convenir. Mais on n'est pas complètement aliéné impunément, et on ne peut voir, dans ce fait, qu'une conséquence du désordre qui domine notre être intellectuel et moral. Dans une mesure plus ou moins faible, ce désordre laisse à la conscience l'autorité qui lui appartient. Mais si la mesure est comble, nous ne pouvons plus, c'est un fait d'observation, ajouter foi au témoignage intérieur. Nous sommes donc conduits à admettre une différence incontestable, suivant que nous sommes en présence de l'état sain et de l'état pathologique, ou de quelque chose

qui s'en rapproche. Quand notre esprit fonctionne normalement, ou qu'il conserve une part importante de normalité, nous devons accepter l'absence de contrainte, lorsque tel est le dire de la conscience. Nous devons l'accepter aussi lorsqu'elle éprouve ce sentiment par le fait de la folie qui nous maîtrise enfin, qui prend possession de nous, et dans certains cas de suggestion. De même que nous comprenons, par opposition, l'absence dudit sentiment lorsque l'automatisme nous domine absolument, soit par le fait de l'aliénation, soit par celui de la suggestion.

Après avoir traité la question primordiale du sujet, je vais passer à celles de l'intelligence et de la volonté.

L'intelligence,

La théorie de l'occasionnalisme, dans les conditions sus-indiquées, me paraît avoir quelque importance pour qui cherche à échapper au déterminisme psychologique. Voilà bien des siècles que celui-ci pèse sur la philosophie, et cela pour des raisons qui n'ont point d'analogie entre elles. Socrate l'attribuait à l'empire souverain de la raison. Platon accepta cette parole du maître qui fut combattue par Aristote, lequel se déclara en faveur de la liberté. Descartes, dont la définition de la volonté est confuse (avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, façons différentes de vouloir), prétend à son tour que « la volonté de l'homme est telle qu'elle

ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon » (1). Plus récemment, avec Hume, le phénoménisme fait une éclatante apparition, et la raison du déterminisme n'est plus la même. Le phénomène psychologique antécédant est la cause du conséquent, et dans la chaîne ininterrompue des choses, il n'y a place nulle part pour la liberté. D'ailleurs, la liberté de quoi ? d'un sujet ? C'est vieux jeu. D'un ou de plusieurs de ces phénomènes qui dérivent nécessairement les uns des autres ? D'une loi rapport des faits ou d'une catégorie qui les embrasse ? Qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, le phénoménisme est le tombeau de la liberté.

Dans la donnée socratique, le déterminisme psychologique se discute ; dans la donnée du phénoménisme, il s'impose.

De tout ce qui précède, il résulte que la première des conditions pour la liberté c'est d'être rattachée à l'existence d'un sujet. Mais il y en a une autre qui n'est pas moins indispensable, à savoir l'intelligence dépassant la simple intuition, par conséquent réflexive, douée de jugement et de raisonnement. Telle est la pensée qui guidait Henri Marion lorsqu'il disait : « Si l'acte libre est l'acte délibéré, motivé, résolu en connaissance de cause, évidemment je ne suis libre en chaque cas donné, qu'autant que je suis en état de réfléchir,

(1) Descartes, *Objections*.

de suspendre mon action, d'évoquer et de poser plusieurs possibles. L'être le plus libre est celui dans la vie duquel il y a le plus de place pour la délibération » (1). Ces paroles sont certainement confirmatives de ce qui a été la conception première de la liberté. On y a vu la faculté d'adhérer, par un choix personnel et en y apportant toute son énergie, à la loi de la raison, de préférence aux sollicitations des sens, comme règle de la conduite. Or les lois de la raison ne peuvent s'adresser évidemment qu'à l'intelligence.

Est-à-dire que nos jugements sont libres, comme l'a prétendu Descartes ? C'est placer la liberté là où elle n'est pas et ne peut être. Cette erreur est probablement due à la vicieuse définition de la volonté que j'ai rapportée précédemment, qui montre une erreur d'analyse incompréhensible chez son auteur. Ce qui est libre, en matière de jugements, c'est l'usage que nous en faisons lorsque, échappant au règne exclusif des spontanéités instinctives de notre nature, nous donnons notre collaboration à la loi morale, à la raison.

Peut-on proportionner la moralité à l'intelligence, comme on l'a pensé par un retour plus ou moins direct à la doctrine socratique ? Parler ainsi, c'est paraître ignorer l'existence en l'homme de l'intérêt, de la passion. L'expérience a suffisamment

(1) H. Marion, *De la solidarité morale*. Cette pensée se trouve également chez Leibniz.

démontré que nous pouvons parfaitement connaître notre devoir, mais que des sollicitations intéressées suffisent pour nous en détourner. Il n'en est pas moins vrai que plus nous sommes intelligents, plus nous sommes en mesure de nous rendre compte du devoir, et plus il nous est facile, intellectuellement parlant, de le remplir. N'est-ce point par l'intelligence que nous sommes appelés à discerner le bien, et à rechercher ses applications dans le cours de notre destinée ?

Non seulement c'est l'intelligence qui perçoit certains rapports qui font apparaître l'obligation au sein de la conscience, mais c'est elle aussi qui développe l'idéal moral, parce qu'elle arrive à saisir des rapports nouveaux, corrélatifs des premiers, et qui y sont contenus implicitement.

La volonté.

Je n'ai point défini l'intelligence, je n'essaierai pas davantage de définir la volonté autrement qu'à titre de force, de puissance, d'énergie se rapportant au sujet, dont elle est un état, une manière d'être. C'est le τόνος des Stoïciens, qui lui ont attribué un rôle considérable en morale, considérable et peu concordant avec leur conception générale des choses qu'ils soumettent au *fatum*, sinon à la nécessité.

Il faut arriver ensuite à Duns Scot, en plein moyen-âge, pour voir remettre en lumière l'action

très importante de la volonté. Cette action est acceptée par Descartes. Il semble en être de même chez Kant, qui fait procéder, au moins dans certains passages, la loi morale de la volonté elle-même, laquelle serait ainsi législative par nature. En d'autres termes, Fichte exalte également le rôle de la volonté. Avec Schopenhauër le mot reste, mais la notion en est altérée. Chez ces deux derniers auteurs, je le rappelle, elle est le principe de l'être.

Avec l'invasion du phénoménisme on ne pouvait s'attendre à voir accorder une valeur importante à la volonté. Celle-ci disparaissant, d'ailleurs, avec le sujet, il en reste cependant quelque chose dans les volitions, et celles-ci ont eu des fortunes diverses suivant les gens qui en parlent. Est-on phénoméniste hétérodoxe, comme M. Renouvier, on essaie d'y rattacher la liberté humaine. Est-on phénoméniste orthodoxe ? On va voir ce qui advient :

« Les déterministes admettent, à tort ou à raison, une volonté nulle. Ils nient qu'il existe en dehors de l'intelligence, de la sensibilité et de la motilité, en dehors des phénomènes intellectuels et sensibles ou de leurs lois, une faculté séparée (on pourrait en dire autant de l'intelligence, de la sensibilité) du nom de volonté qui aurait une puissance propre » (1). « Dans tout acte volontaire, il y a deux éléments bien distincts : l'état de conscience :

(1) Fouillée, *Revue philosophique*, avril 1883, p. 352.

je veux, qui constate une situation, mais qui n'a par lui-même aucune efficacité ; et un mécanisme psycho-physiologique très complexe en qui seul réside le pouvoir d'agir et d'empêcher. La volition, que les psychologues intérieurs ont si souvent observée, analysée, commentée, n'est donc pour nous qu'un simple état de conscience. Elle n'est qu'un effet de ce travail psycho-physiologique dont une partie seulement entre dans la conscience, sous forme d'une délibération. De plus, elle n'est cause de rien. Les actes et mouvements qui la suivent résultent directement des tendances, sentiments, images et idées qui ont abouti à se coordonner sous la forme d'un choix. C'est de ce groupe que vient toute l'efficacité » (1).

Au dire de M. Ribot, le problème du libre arbitre est de l'ordre des causes premières (2), mais s'il pouvait en admettre la discussion, je me demande à quoi, dans sa pensée, on pourrait le rattacher. Ce ne serait certainement pas aux volitions qui ne sont cause de rien. Ici d'ailleurs, en neutralisant la volonté, ou les volitions, M. Ribot obéirait-il à un parti-pris de ne tenir aucun compte des phénomènes de conscience ? Peut-être juge-t-il à propos, c'est-à-dire sans inconvénients, de le faire.

Passons à M. Renouvier : « Le psychologue

---

(1) Ribot, *Maladies de la volonté.*
(2) *Ibid.*

imagine souveut ce qu'il appelle volonté comme une force *sui generis,* non pas comme un simple état ou acte mental. L'unique fonction de la volonté, je veux dire de l'élément volitionnel d'une pensée qui délibère sur elle-même, est la fonction d'appeler et de maintenir dans la conscience ou d'éloigner de la conscience les idées de toute nature provenant de la perception, de l'imagination et de la mémoire, et qui peuvent présenter des biens, des fins à atteindre ou servir de motifs à un jugement. Pour le dire en passant, la racine de l'idée de force m'apparaît là et ne m'apparaît que là. Nous ne connaissons de forces que celles que nous exerçons pour appeler ou bannir des idées et former en conséquence des résolutions. Dans le monde de la pensée réfléchie et libre, l'antécédent et le conséquent sont unis dans un même acte conscient » (1).

Une autre citation de M. Renouvier : « Les volitions n'exprimèrent jamais que les rapports mutuels des états mentals, en tant qu'ils ne sont pas entièrement déterminés par leurs antécédents et les circonstances, mais qu'il existe entr'eux, dans leur succession, des liens libres et qu'ils sont, en même temps que des états, des actes » (2).

Dans la première citation que je viens de faire il y a une expression qui m'a beaucoup frappé :

---

(1) Renouvier, *Critique philosophique*, 1883, I, p. 355, 356.

(2) Renouvier, *Critique philosophique*, 1883, I, p. 357.

« L'unique fonction de la volonté, je veux dire l'élément volitionnel d'une pensée qui délibère sur elle-même ». D'où il suit que la pensée ou l'idée a un élément volitionnel. Il me semble qu'on avait le droit de ne pas s'y attendre parce que le fait de l'idée est purement intellectuel, et que, si à l'idée nous substituons la pensée, en lui attribuant un élément volitionnel, nous sommes également conduits à lui attribuer un élément ou propriété sensitive. Dans ces conditions la pensée devient un tout à la fois intellectuel, sensible, volontaire, un sujet doué d'éléments, de propriétés, de manières d'être multiples. Sur le terrain du phénoménisme ce n'est point un fait intellectuel qui peut vouloir, qui peut être sensible.

Je ne fais point de difficulté à assimiler la force avec la volition que nous mettons en œuvre en appelant les idées, en les bannissant, en formant des résolutions, qu'elles soient ou non d'ordre moral. Seulement, s'il en est ainsi, je ne puis me rendre compte comment les volitions ne sont jamais que les rapports mutuels des états mentals, en tant qu'ils ne sont pas entièrement déterminés par leurs antécédents. Qui dit rapports implique l'idée de loi et celle-ci nous éloigne de la liberté. L'état et l'acte me paraissent choses fort dissemblables. Point d'identité de nature entre l'état de conscience qui réfléchit l'acte volontaire et cet acte lui-même ou volition.

Je viens de traiter sommairement la question

générale de la liberté. J'ai voulu démontrer que nous sommes un sujet distinct de ses propres phénomènes, que les idées, les passions, les volitions expriment divers points de vue dans le sujet, et que supprimer la volonté c'est mutiler la nature humaine. Et on mutile celle-ci parce que la théorie l'exige.

B. Le déterminisme est-il démontré par l'histoire?

Un tel déterminisme implique une loi générale ou des lois générales de l'histoire, subordonnant les volontés humaines à une discipline rigoureuse, inflexible, mais inaperçue, sans doute, par le fait même de la grande complexité des choses. L'homme s'agite et Dieu le mène, est une formule dont l'esprit est suffisamment adéquat à la doctrine énoncée.

En principe, tout système d'évolution universelle a le déterminisme historique comme conséquence nécessaire. On peut le déduire des philosophies d'Héraclite, de Leibniz et de Spencer, tout en faisant la part de deux conceptions très différentes : l'une qui nous montre de simples alternances, comme un mouvement oscillatoire d'immense envergure, telle est la pensée d'Héraclite et de Spencer; l'autre, qui est celle de Leibniz, considère l'évolution comme un mouvement progressif tendant à une perfection indéfinie. Quant à Spencer, je crois utile de le rappeler, le progrès

qu'il admet est invariablement suivi de regrès, de manière à constituer des séries continues et éternelles. Cela rappelle, avec une acception différente, les *corsi e ricorsi* de Vico.

Une autre conception, n'impliquant en elle-même ni progrès, ni regrès, est celle du docteur Burdin, l'inspirateur de Saint-Simon, qui considérait tous les phénomènes quelconques comme régis par une seule et même loi : la gravitation universelle (1). « Il est évident que les physiologistes prolongent l'existence du système conjectural en niant que la gravitation soit la cause des phénomènes de la vie. Cette négation de leur part met un obstacle insurmontable à l'organisation du système scientifique positif, puisque ce système ne peut avoir d'autre base qu'une seule et unique loi » (2). Si, avec les autres lois de progrès ou de regrès, on a pu penser que l'on pourrait sauvegarder la liberté humaine, dans le cas présent, l'illusion devient impossible. La gravitation universelle est probablement le principe essentiel, mais non exprimé, du mécanicisme contemporain, ou à tout le moins il y voit un état particulier de ce qu'il appelle, par abus de langage, la force, et qui n'est que le mouvement sous une forme ou

(1) Vers 1850, dans un cours fait à la Faculté de médecine de Paris, le professeur (un agrégé) se fit l'interprète de cette idée. J'étais l'un des auditeurs.

(2) Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme.*

sous une autre. Nous sommes loin de Leibniz quand il disait que le mécanisme est la surface des choses et que le dynamisme en est le fond.

En fait, le déterminisme historique a pour fondement principal, comme raison d'être, la doctrine du progrès, plus particulièrement rattaché au système de l'évolution.

Quelques considérations historiques me paraissent nécessaires avant de traiter la question du progrès. La perfection en Dieu, la tendance à la perfection dans l'homme sont des idées platoniciennes. Aristote considère le progrès comme la loi de la pensée ainsi que de la nature. Il avait dit que la vie de la nature est dans le désir, d'où Leibniz conclut que des forces faites pour l'Infini doivent tendre, sans cesse, à passer d'une perception à une autre par le fait de l'appétition, synonyme de désir. De là, le progrès continu de tous les êtres, l'effort qui les porte à s'élever du degré inférieur au degré supérieur. Les forces, ou monades supérieures ou esprits, ont pour destinée un passage perpétuel à de nouvelles joies et à de nouvelles perfections.

Avec Turgot, la doctrine arrive à se formuler d'une manière très nette. Dans un premier discours, il cherche à montrer que le Christianisme a été, pour l'humanité, le principe d'un très grand perfectionnement moral. Dans un second discours, également, et peu après prononcé à la Sorbonne, il développe l'idée des progrès successifs de

l'homme dans les sciences, les arts, l'industrie, le commerce, l'administration, la politique, semblant négliger la poésie, la peinture et la musique. Il admet incontestablement que : « La masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de maux, marche toujours, quoique à pas lents, à une perfection plus grande » (1). « Le genre humain toujours le même dans ses bouleversements et marchant toujours à sa perfection » (2). « Les empires s'étendent : ils ont leur âge de vigueur et de décadence, mais leur chute même aide à perfectionner les arts et améliore les lois » (3). « Il ne faut pas croire que, dans les temps d'affaiblissement et de décadence, ni même dans ceux de barbarie et d'obscurité qui succèdent quelquefois aux siècles les plus brillants, l'esprit humain ne fasse aucun progrès. Les arts mécaniques, le commerce, les usages de la vie civile font naître une foule de réflexions qui se répandent parmi les hommes, qui se mêlent à l'éducation et dont la masse grossit toujours en passant de génération en génération. Ils préparent lentement, mais utilement et avec certitude, des temps plus heureux, semblables à ces rivières qui se cachent sous terre pendant une partie de leur cours, mais qui reparais-

(1) *Œuvres de Turgot*, II, p. 598 (édit. E. Daire).
(2) *Ibid.*, p. 628. Discours sur l'histoire universelle.
(3) *Ibid.*, p. 636.

sent plus loin grossies d'une grande quantité d'eaux qui se sont filtrées de toutes les parties du sol que le courant déterminé par la pente naturelle a traversé sans se montrer » (1). La loi du progrès n'est d'ailleurs nullement, pour Turgot, exclusive de la liberté (2).

Herder, postérieur à Turgot, est antérieur à Kant. Le célèbre auteur des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* développe, avec une sorte de lyrisme religieux, la doctrine du progrès indéfini. Il s'inspire de conceptions essentiellement optimistes et prétend, à l'exemple de Milton :

Justify the ways of God to man.

Le progrès serait une loi naturelle, nécessaire, rigoureusement déterminée et les oppositions qu'il rencontre sur sa route en sont le stimulant. De plus Herder admet une véritable évolution, dans la nature organique, dont l'homme est le terme le plus élevé ; l'espèce humaine étant le confluent universel des pouvoirs organiques inférieurs, qui ont dû s'unir pour concourir à la formation de la race humaine. « L'homme, au milieu de ses passions, ne laisse pas de suivre des lois aussi belles, aussi immuables que celles qui président aux révolutions des corps célestes » (3). On arrivera un

---

(1) *Ibid.*, p. 666.

(2) *Ibid.*, 2e discours, p. 597.

(3) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, III, p. 90, trad. d'Edg. Quinet.

jour à calculer les lois, aujourd'hui inconnues, des mouvements qui s'opèrent dans l'espèce humaine. Avec le temps le mouvement infatigable d'une raison toujours croissant fera naître l'ordre du désordre. Il n'y a pas à s'y tromper, pour Herder le déterminisme historique est un acte de foi, et celle-ci prévoit l'avenir.

Kant avait sa façon à lui d'interpréter le libre arbitre qui lui permettait de considérer les actions humaines comme étant déterminées, de même que tout autre phénomène naturel, par les lois générales de la nature. D'où il suit que, individus et peuples entiers suivent à leur insu un fil conducteur, à eux inconnu, qui est le dessein de la nature, et concourent à une évolution dont ils n'ont aucune idée. Dans la marche absurde des choses humaines, on doit essayer de découvrir un dessein arrêté qui rende possible de faire, avec des créatures qui procèdent sans plan, une histoire conforme à un plan déterminé de la nature. C'est à celle-ci, au surplus, de produire un Kepler, un Newton, en état de concevoir pareil enchaînement des faits historiques (1). Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont déterminées pour arriver, finalement, à un développement complet et approprié (2). Le moyen dont la nature se sert pour mettre à effet

(1) *Idée d'une Histoire universelle au point de vue de l'humanité*, Littré, *A. Comte et la philosophie positive*, p. 54.

(2) *Ibidem*.

le développement de toutes les dispositions humaines, est l'antagonisme de ces dispositions dans la Société ; antagonisme qui finalement devient la cause d'un ordre social régulier. L'antagonisme signifie ici l'*insociable sociabilité* des hommes (1). Le plus grand problème pour la race humaine, problème à la solution duquel la nature contraint l'homme, est d'atteindre une société civile administrant le droit d'une manière universelle (2). On peut, en somme, considérer l'histoire de la race humaine comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature, à l'effet de produire une constitution politique parfaite, aussi bien dans les rapports intérieurs que dans les rapports extérieurs, constitution qui est l'unique théâtre où elle puisse développer toutes les dispositions mises par elle en l'humanité (3). Kant a lui-même conçu, à titre d'espoir, comme un millénium qui serait la justification de la nature ou mieux, dit-il, de la Providence (4).

Là où Kant espère, Condorcet affirme, presque avec la sécurité d'un croyant. « Le seul fondement de croyance, dans les sciences naturelles, est cette idée que les lois générales connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes ; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de

(1-2-3-4) *Ibidem*.

l'homme, que pour les autres opérations de la nature? » (1). « Il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines; la perfectibilité de l'homme est vraiment indéfinie; les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés. Ces progrès pourront suivre une marche plus ou moins rapide, mais jamais elle ne sera rétrograde, du moins tant que la terre occupera la même place dans le système de l'Univers » (2). « La bonté morale de l'homme, résultat nécessaire de son organisation, est, comme toutes nos autres facultés susceptible d'un perfectionnement indéfini, et la nature lie par une chaîne indissoluble la vérité, le bonheur et la vertu » (3). « L'homme peut, d'après l'expérience du passé, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir, pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées de l'espèce humaine d'après les résultats de son histoire? » (4). Les progrès prévus par Condorcet comprennent: 1° la destruction de l'inégalité entre les nations; 2° les progrès de l'égalité dans un même peuple; 3° le perfectionnement réel de l'homme. A quelques égards ces progrès se sont réalisés, mais

(1-2-3) *Esquisse des progrès de l'esprit humain.*
(4) *Ibidem.*

ils constituent à vrai dire un idéal et non une conséquence du passé. A son insu peut-être Condorcet mettait, non dans celui-ci mais dans le XVIII^e^ siècle le point de départ d'une ère nouvelle de perfectionnement indéfini. Il y avait là une contradiction formelle avec le principe posé d'une série de termes progressivement ascendants, comme loi de l'histoire, et Saint-Simon et Comte son élève en ont fait la remarque très fondée. Mais mieux valait l'inconséquence que de dénaturer sciemment les annales du genre humain.

On n'a jamais mieux caractérisé, à mon avis, l'œuvre de Saint-Simon et de Comte que ne l'a fait M. Renouvier, en la considérant comme une réaction aveugle et violente contre la Révolution française et le courant d'idées dont elle procédait (1). Le moyen-âge, interposé entre l'antiquité gréco-romaine et la Renaissance, fut placé très bas, trop bas peut-être, dans l'estime du XVIII^e^ siècle. Comte prend le contrepied de cette opinion : « Transporter à des systèmes entiers d'institutions et

(1) Je donne comme preuve de ce que j'avance les citations suivantes de Comte : « La notion de droit doit disparaître du domaine politique, comme la notion de cause du domaine philosophique. Tout droit humain est absurde autant qu'immoral (*philosophie positive*) ». Et encore : « Quand on a tenté de donner aux droits prétendus humains une destination vraiment organique ils ont bientôt manifesté leur nature anti-sociale. Dans l'état positif qui n'admet plus de titres célestes, l'idée de droit disparaît infailliblement (*conservation, révolution, positivisme*) ». La cause me paraît entendue.

d'idées, ce qui n'est relatif qu'à des faits secondaires; montrer par exemple, comme n'ayant jamais été qu'un obstacle à la civilisation le système féodal et théologique, dont l'établissement a été, au contraire, le plus grand progrès provisoire de la société et sous l'heureuse influence duquel elle a fait tant de conquêtes définitives... Les institutions et les doctrines doivent être regardées comme ayant été à toutes les époques, aussi parfaites que le comportait l'état présent de la civilisation... De plus, dans leur période de pleine vigueur, elles ont toujours eu le caractère progressif et en aucun cas elles n'ont eu le caractère rétrograde... » (1). « La civilisation est assujettie à une marche progressive, dont tous les pas sont rigoureusement enchaînés, suivant les lois naturelles que peut dévoiler l'observation philosophique du passé » (2). Le véritable esprit général de la sociologie dynamique consiste à concevoir chacun des états sociaux comme le résultat nécessaire du précédent et le moteur indispensable du suivant » (3). « Le mouvement social est soumis nécessairement à d'invariables lois naturelles, au lieu d'être régi par des volontés quelconques » (4). « Il faut toujours concevoir les phénomènes sociaux

---

(1) *Système de politique positive.*
(2) *Système de politique positive*, p. 133.
(3) *Cours de philosophie positive*, IV, p. 263.
(4) *Cours de philosophie positive*, IV, p. 267.

comme inévitablement assujettis à de véritables lois, comportant régulièrement une prévision rationnelle » (1).

Pour le saint-simonisme d'abord, pour le comtisme ensuite, la période intermédiaire entre l'antiquité et la Renaissance ou l'ère moderne, semblait constituer une difficulté grave, relativement à la marche progressive continue et sans aucun retour rétrograde de l'humanité. Une distinction ingénieuse, plutôt que vraie, parut aux novateurs détruire toute difficulté. Après avoir admis en principe que la caractéristique du progrès c'est surtout l'organisation, et que le moyen-âge a joui d'une organisation puissante, on doit considérer la période finale de l'antiquité et celle qui a suivi le moyen-âge comme des époques critiques, préparant d'une part la constitution féodale et théocratique du moyen-âge, et d'autre part la constitution sur des bases positives de l'âge contemporain. Dans celui-ci, on reverra en présence, comme jadis, en dehors de toute influence révolutionnaire, et un pouvoir temporel et un pouvoir spirituel scientifique chargé, lui, du gouvernement des âmes. Cette dernière utopie procède en droite ligne de Saint-Simon ou du Dr Burdin.

Comte, n'ayant point accepté la gravitation comme la grande loi de l'histoire (au dire de Saint-Simon elle régit l'univers sous tous les rapports,

(1) *Ibid.*, p. 230.

dans ses détails, comme dans son ensemble), il crut donner cette loi fondamentale de l'histoire dans sa conception des trois états successifs : « l'état théologique préparatoire, l'état métaphysique transitoire et l'état positif final ». « Telle est, dit-il, la loi fondamentale de l'évolution humaine » (1) qu'il a découverte en 1822, « dans ces trois états généraux, passe toujours notre intelligence, en un genre quelconque de spéculations » (2).

M. Comte, on le sait, a été le premier à ne point justifier, par lui-même, la loi des trois états, par où passerait toute intelligence spéculative. Il a pu sans doute sucer dans son enfance le lait de la théologie; il n'a jamais été métaphysicien, du moins avec quelque conscience de l'être; enfin, à l'exemple de son maître Saint-Simon, il est revenu aux idées religieuses mais en le laissant bien loin derrière lui. On l'a vu définitivement tomber en pleine théologie, en adoration finale de l'humanité (le grand Etre), du grand fétiche (la terre) et du grand milieu (l'espace). Telle est la trinité positive dont il fut le pontife accepté et officiant. Qu'on imagine Copernic, Galilée, Newton revenant au système de Ptolémée !

Conclusion : la loi fondamentale de l'histoire n'en est pas une et la nature, en créant M. Comte, n'a pas justifié la prévision de Kant. M. Littré lui-même

(1) *Ibid.*, VI, p. 409-410.
(2) *Ibid.*, IV, p. 463.

au lieu de trois états en admet quatre sous le nom d'âges : le premier est l'âge des besoins, le second l'âge des religions où le moral se développe, le troisième l'âge de l'art, le quatrième est l'âge de la science (1).

Hegel, qui plane toujours à des hauteurs inaccessibles, se représente l'histoire comme une partie du mouvement nécessaire de l'esprit universel, lequel arrive à l'état concret dans l'humanité. Il a donné une théorie de l'évolution sociale en trois moments dont la fin est la liberté (ce qui signifie la nécessité). En réalité, c'est l'Etat qui est, pour ce philosophe, le produit naturel de tout le mouvement de l'histoire. Le point de départ de toute chose c'est l'esprit pur, le non être autrement dit, qui arrive à se réaliser concrètement par l'évolution de l'idée, mais celle-ci ne se manifeste pas partout dans l'humanité; elle en néglige la plus grande partie, savoir les peuples non historiques, limitant son action à la Chine, l'Inde, la Grèce, Rome, les Germains. Le mouvement est progressif de l'est à l'ouest. Le premier moment a trait à la Chine et à l'Inde : c'est le règne de l'infini; le second, à la Grèce et à Rome : c'est le règne du fini et de l'individu; le troisième à l'Allemagne qui synthétise le fini et l'infini. Comme on le voit, non seulement Hegel est très exclusif, dans sa conception des lois de l'histoire, mais encore il nous montre une idée

(1) *Paroles de philosophie positive*, p. 46.

d'humeur voyageuse, allant d'un peuple chez un autre, de telle sorte que lorsque le progrès s'affaisse quelque part, il s'exalte ailleurs et qu'ainsi l'humanité continue à s'élever toujours. Néanmoins à l'avenir il n'en sera plus ainsi, relativement à ces flux et reflux, car le progrès maximum a fixé définitivement sa demeure en Allemagne, les autres nations devant se contenter du rôle inférieur que l'esprit leur accorde.

Schelling reconnaît que le cours de l'histoire n'a pas été celui d'un progrès continu. Schopenhauër trouve qu'elle nous montre toujours la même chose sous des formes diverses : *Eadem sed aliter*, telle est sa véritable devise. Au dire de M. de Hartmann, il y a trois périodes d'illusion dans l'humanité : La première est celle de la patrie terrestre; la deuxième est celle du paradis (résurrection et immortalité); la troisième est celle du progrès qui fait représenter la nature et l'humanité comme des parties d'une évolution unique.

Spencer, le grand métaphysicien de l'évolution, admet deux lois essentielles qui régissent non seulement les destinées de l'humanité, mais celles de la nature entière. Procédant en droite ligne comme inspiration de son précurseur Héraclite, il pose en principe : 1° un état progressif qui précède des oscillations en sens inverse, suivies d'autres oscillations dans le sens du mouvement primitif avec un gain total dans chaque série partielle et de durée indéfinie; 2° un état d'équilibre ou d'arrêt

du mouvement, auquel doit succéder une phase de désintégration ou de retour au point de départ primitif ou matière cosmique, c'est-à-dire la déchéance absolue. Donc au progrès, avec des correctifs en sens contraire, succède le regrès. Après avoir atteint les rives fortunées du millénium, l'humanité est condamnée à un recul qui n'aura d'autre terme que sa disparition du globe.

Un socialiste de marque, M. de Greef, a dû avouer, récemment, qu'il y a « dans l'humanité des régressions partielles et même générales qu'il est impossible de se dissimuler » (1). « Progrès et regrès, dit-il encore, sont des adaptations à des conditions nouvelles, à un état nouveau soit supérieur, soit inférieur » (2).

On commence à ne plus trop se reconnaître dans ces lois fondamentales de l'histoire qui déterminent, en dehors des volontés particulières, le cours des actions humaines. Ces lois, si elles existent, sont-elles progressives ou non? Faudrait-il en revenir plutôt à certaines assertions pessimistes qui nous arrivent comme un écho lointain de l'antiquité? D'après Polybe : « Tous les états, toutes les entreprises suivent la même marche; toute chose s'élève, tend vers un certain état de perfection, enfin déchoit et tombe ». Au dire de Sénèque, la chaîne des événements obéit à une rotation éternelle.

---

(1) *Le transformisme social*, p. 121.
(2) *Ibid.*, p. 370

N'est-ce point encore une pensée analogue que Vico a développée dans la *Science nouvelle* ? N'a-t-il pas prétendu, lui aussi, ramener l'histoire à des lois nécessaires sinon constantes. Il a admis trois âges historiques : l'âge divin qui correspond au patriarcat, l'âge historique qui correspond à l'aristocratie et l'âge humain ou la civilisation qui correspond à la démocratie d'abord, puis à la monarchie, quand la première se corrompt. Si la monarchie elle-même se corrompt, alors conquête par un peuple supérieur ou retour par l'anarchie à la barbarie (qui aurait dû constituer un quatrième âge), où se reconstituent à nouveau le patriarcat, puis l'aristocratie ; tel est l'ordre immuable des destinées (1). La science nouvelle nous montre des lois établies par la providence, de telle sorte que la destinée des nations a dû, doit et devra suivre le cours indiqué par elle (la science nouvelle). De cette manière est tracé le cercle éternel d'une histoire idéale, sur lequel tournent dans le temps les histoires de toutes les nations, avec leur naissance, leurs progrès, leur décadence, leur fin (2). C'est ainsi qu'au processus succède le regressus, au flux le reflux, aux *corsi* les *ricorsi*.

Nous voici donc en présence, en fait de lois fondamentales de l'histoire, de deux théories : l'une optimiste, l'autre sensiblement pessimiste. Entre

(1) *La science nouvelle*, trad. Michelet, II, liv. V.
(2) *Ibid.*, I, p. 411, 412.

les deux, il y en a une troisième à caractère mixte. Je vais discuter la question générale :

1° La loi du progrès doit être inhérente à la nature humaine, sans aucun *caput mortuum*.

2° Elle ne se prête à aucune alternance dans sa marche; elle n'abandonne point un rivage, comme le flot de la mer, pour se porter vers un autre rivage.

3° Elle doit avoir des effets toujours constants, ininterrompus. Tout phénomène contraire, tout phénomène de déchéance n'a nécessairement qu'un caractère illusoire.

4° Etant inhérente à la nature humaine, elle a toujours existé et existera toujours. La voie du perfectionnement est indéfinie.

5° Elle implique la prévision des événements : le présent engendré du passé est gros de l'avenir. Le savant est un homme qui prévoit.

6° Cette loi enfin est la justification péremptoire du passé, tout évoluant sous sa direction suprême.

Or 1° la loi du progrès n'est point inhérente à la nature humaine, car il y a des peuplades qui ont des caractères si élémentaires, dans leur état individuel et social, qu'on a cru pouvoir les assimiler aux hommes primitifs eux-mêmes n'ayant éprouvé à peu près aucuns changements ou modifications appréciables. De plus, il y a certains peuples qui, après avoir progressé, ont présenté des arrêts séculaires ou des reculs immenses. Certaines races semblent poursuivre un idéal de perfectionnement,

d'autres n'en ont point ou n'en ont plus. Si la loi existe, elle se ramène à un fait particulier non susceptible de se généraliser partout. Le char de la civilisation écrase les arriérés, ou les civilisés les suppriment.

2° Elle ne se prête, ai-je dit, à aucune alternance, dans sa marche, de façon, pour ainsi dire, à toujours occuper la scène et à ne rien perdre du mouvement acquis. Mais alors il faudrait admettre, malgré toutes les évidences contraires, que, non seulement moralement mais physiquement, l'humanité ne constitue qu'un seul et même organisme. Ainsi une amibe sur le corps rudimentaire de laquelle on voit s'élever alternativement une protubérance, puis une autre.

Au point de vue de ce prétendu va-et-vient historique, on a pu invoquer l'exemple d'un pendule ou celui de ces oscillations, à immense envergure, telles que les décrivent les corps célestes, dans les solitudes infinies de l'espace. Mais quel est le progrès de ce mouvement oscillatoire et quel en est le regrès ? La terre ou grand fétiche de M. Comte s'embellit au printemps et s'égaie en automne mais, considérée en soi, la translation est toujours la même. Si d'ailleurs nous revenons au va et vient de l'histoire, je demande qu'on m'en montre la série chez les Chinois et chez les Hindous ; qu'on me la montre aussi chez les nations ou dans les civilisations qui ont complètement disparu.

Quoi qu'il en soit, l'existence substantielle de

l'humanité constituant un ξῶον, comme disait Aristote, un vivant unique n'est point à discuter. C'est un rêve métaphysique plus ou moins excusable, chez Hegel, qui savait bien, lui, ce qu'il faisait, mais qui à l'heure présente hante encore la pensée de gens qui méprisent profondément la métaphysique et en font sans le savoir. C'est une catégorie de Jourdains fort commune de nos jours.

3° Cette loi, en tant qu'expression scientifique, doit avoir des effets toujours constants, ininterrompus, car c'est là un caractère essentiel de toutes les lois de la nature. Il est impossible qu'il en soit autrement. Or la constance de ces effets, leur invariabilité sont absolument contraires à l'observation. Il n'y a que l'esprit de système qui puisse inspirer une affirmation pareille, véritable défi jeté à la raison et au bon sens qui réclament des caractères d'évidence et au besoin de démonstration tels, qu'il soit impossible de douter.

4° Etant inhérente à la nature humaine, elle a dû toujours exister et elle existera toujours, l'esprit humain étant sur la voie d'un perfectionnement indéfini comme l'a pensé Leibniz, comme l'a répété Condorcet. S'il en était ainsi, cette loi du progrès serait comme le soleil; suivant une parole célèbre, bien aveugle qui ne la verrait point. En réalité, il n'y a que des optimistes de parti-pris qui en proclament l'existence. Il s'agit pour eux, qu'ils le sachent ou l'ignorent, d'un article de foi.

5° Elle implique la prévision des événements.

En effet la physique sociale n'est après tout qu'une physique, et dans celle-ci quand on a déterminé les conditions, le déterminisme des phénomènes consécutifs est de toute rigueur. Donc, dans la physique sociale, il en est de même, preuve en soit la démonstration éclatante qu'en a donnée Comte, lui le Képler, le Newton annoncé par Kant (1). Ayant découvert la grande loi de l'évolution de l'histoire il possédait la clé des événements à venir. Aussi a-t-il pu prophétiser, en toute assurance, que la République française de 1848 ne serait jamais détruite, qu'il n'y aurait plus de grandes guerres européennes, et que les prolétaires soustraits à l'influence de l'esprit révolutionnaire (la bête noire de M. Comte) se rallieraient à la réorganisation positiviste (2).

6° Elle est la justification de tout le passé de l'espèce humaine, fait de pleine évidence, puisque les actions humaines sont nécessairement déterminées et dirigées par elle. Si elle ne dépend point de la gravitation, chose ignorée, elle n'en est pas moins une loi de la nature au même titre que la gravitation. On arrive ainsi à la méconnaissance la plus absolue de la morale dans tous les temps, et par conséquent du droit qui est l'un de ses deux éléments essentiels.

---

(1) Littré, *A. Comte et la philosophie positive*, p. 53. « L'homme prévu par Kant est M. Comte » a dit pieusement M. Littré.

(2) *Ibid.*, p. 592.

7° La loi du progrès constitue une contradiction flagrante entre la physique sociale et la physique vulgaire. Comment, en effet, la physique sociale pourrait-elle être soumise à une loi de perfectionnement indéfini, si la physique de la nature n'offre point le même caractère ? Impossible de méconnaître dans celle-ci un véritable temps d'arrêt, et peut-être pour certaines masses sidérales un commencement de décadence. Ce temps d'arrêt n'existe-t-il point d'ailleurs chez les animaux que nous connaissons, fait qu'on pourrait expliquer par une expérience trop bornée? Dans les limites de cette expérience il n'est pas contestable. Il y aurait donc ici un véritable hiatus dans la série, car nous voyons, sans raison suffisante explicative, seulement dans la physique sociale, se manifester dit-on une loi de progrès indéfini. Indéfini, comment pouvons-nous le savoir, puisque nous avons l'expérience d'une physique sans progression, et d'une animalité, rivée au *statu quo* ?

Pourquoi cette illusion d'un absolu nouveau qu'on prétend imposer à la pensée de l'homme ? si ce n'est parce que celui ci, au moins dans certaines races, a soif d'idéal, et comme il ne le trouve plus dans les anciennes croyances, en voie de déchoir, provisoirement ou non, il a bien fallu pour satisfaire à un impérieux besoin de notre être, les remplacer par quelque chose, et ce quelque chose a été l'idole du progrès, veau d'or érigé par le XVIII[e] siècle et qui est l'objet du culte du

XIXe. Trompeuse et vaine idole dont il sera comme de bien d'autres.

En regard de la théorie du progrès il y a une autre théorie plus modeste qui ne conteste point l'existence de celui-ci, mais qui, non contente d'admettre comme Leibniz des points de rebroussement, ne verrait dans le progrès lui-même qu'un incident qui se produit comme à son tour dans la marche générale de l'histoire. La loi des trois ou quatre âges de Vigo n'a pas d'issue, pour ainsi parler, pas de couronnement final ; c'est un recommencement éternel et, à ce point de vue, mais à ce point de vue seulement, elle rappelle la doctrine évolutive de Spencer. Ni Polybe, ni Sénèque n'ont établi certaines différences qui auraient pu influencer la pensée de Vico. Les institutions civiles, politiques, l'autonomie de la pensée humaine n'avaient pas fait de progrès bien signalés à l'époque où il vivait, toutefois il était survenu, depuis la Renaissance, un événement majeur et d'importance vraiment incalculable, savoir l'apparition et les premières applications de la méthode scientifique. Un astre nouveau s'était vraiment levé sur le monde, et y devait faire germer, croître et mûrir des moissons aussi abondantes qu'imprévues de faits sans précédents. Le progrès s'était constitué sur une base inébranlable, et depuis il s'est avancé incessamment, à grande allure et sans limite assignable. De plus les autres manifestations de l'esprit humain ont également présenté une

évolution ascendante incontestable, mais avec les va et vient, les aller et les retour, les corsi e ricorsi qui en sont la caractéristique ordinaire. Aucun pays même n'a présenté ce spectacle au même degré que la France, dans le siècle qui vient de s'écouler. On peut sans doute se livrer à des espérances, pour des séries plus heureuses dans l'avenir, mais en faire des lois de l'histoire régissant, asservissant les volontés particulières, serait persister dans les erreurs commises, sans tenir compte des leçons qu'elles nous donnent.

Le progrès nécessaire, par l'évolution continue, en série déterminée, est exclusif de la liberté morale. Celle-ci, au contraire, a pour corrélation possible, et *à priori* très probable, l'incohérence de l'histoire, la discontinuité du progrès, sauf le progrès scientifique. C'est donc à l'observation de se prononcer, c'est à elle de nous montrer quelles sont les véritables conditions d'existence de l'humanité. Ni les lois de Vico, ni les imaginations plus récentes du positivisme historique ne possèdent en réalité la nécessité de nature qui devrait leur être inhérente, si elles étaient ce qu'elles ne sont point : des lois.

Donc le déterminisme historique est encore à prouver. Doctrine contre laquelle s'élèvent les présomptions les plus graves, les objections les plus fortes, car elle est, non en harmonie, mais en contradiction singulière avec les faits qui, au lieu de venir se ranger docilement sous la gouverne

d'une loi fondamentale pour l'espèce humaine, nous donnent le discordant spectacle de courants contraires, en conflit réciproque, et cela peut-être à perpétuité. Ceci nous l'ignorons, mais l'indépendance des volontés rend ce conflit possible. La grande coupable c'est d'abord la liberté qui a introduit l'anarchie dans le monde, en ne se conformant point à la loi qu'elle avait pour mission de réaliser par son effort personnel. Il y a aussi une autre circonstance qui me paraît avoir été négligée, c'est la très grande variété des philosophies de l'histoire qu'il y aurait lieu d'admettre dans l'humanité. Celle convenant aux peuples primitifs, et restés primitifs, ne peut être la même que celle des peuples qui ont progressé un certain temps ; puis, ou sont tombés en décadence ou se sont arrêtés dans les voies de la civilisation. La philosophie de l'histoire ne varie pas seulement avec les races, elle doit varier avec les sous-races ; celle qui serait applicable à l'Anglo-Saxon ne le serait point à son voisin le Celte. Mêmes différences entre le Germain et les diverses branches de la famille latine. En France, s'imagine-t-on qu'on pourrait appliquer la même philosophie de l'histoire aux éléments dissemblables du Nord et du Sud, de l'Est et de l'Ouest ? N'y a-t-il point jusqu'à la République d'Andorre qui pourrait venir réclamer ses droits à une loi fondamentale des événements minuscules dont elle a été le théâtre, depuis qu'elle a été appelée à l'existence ?

Penserait-on par hasard résoudre la difficulté en

établissant, je ne dirai pas des moyennes, mais une moyenne générale dans une pareille discordance d'êtres et de choses ? Le déterminisme historique lié à une loi générale qui conduirait l'humanité, de ses origines à ses fins dernières, est une chimère, est une utopie. Le passé l'apprend, le présent le confirme.

C. Le déterminisme est-il démontré par la statistique ?

Le milieu comprend deux conditions générales : l'une d'ordre physico-chimique, l'autre d'ordre psychique ou social, comme on dit le plus ordinairement.

Le déterminisme d'origine sociale est une de ces questions qu'on ne discute plus, au dire de certaines gens. Tout étant déterminé rigoureusement dans ce monde, il faut bien que ce qui touche à la vie individuelle et à la vie collective le soit aussi. Le raisonnement est d'évidence supérieure si la majeure est vraie, malheureusement elle suppose cela même qui est à démontrer.

Dans l'espèce, le déterminisme a trouvé ou a cru trouver, dans les résultats de la statistique, une confirmation péremptoire de son propre principe. Il a donc paru à nombre de gens que l'*à posteriori* venait apporter à *l'à priori,* à l'hypothèse une démonstration vraiment pratique ou expérimentale. D'une manière générale, a-t-on dit, les actes humains varient peu d'une année à l'autre,

qu'il s'agisse de naissances, de mariages, de transactions diverses ; qu'il s'agisse même de criminalité. A ce dernier point de vue, qui a été le plus et le mieux étudié, on a conclu des variations peu importantes de la statistique à l'insignifiance des variations de l'action du milieu. Entre la cause et son effet rapport direct que des conditions accidentelles sont seules susceptibles de modifier légèrement : « Quand on connaît la manière dont, dans le monde physique, les opérations des lois de la nature sont constamment dérangées, on doit s'attendre à trouver dans le monde moral des dérangements aussi actifs. Ces observations proviennent, dans les deux cas, de lois d'un ordre inférieur qui, à certains points, rencontrent celles de l'ordre supérieur et dérangent ainsi leur action normale. La grande loi sociale que les actions morales des hommes sont le produit non de leur volition mais de leurs antécédents est, elle-même, sujette à des dérangements sans affecter sa vérité » (1).

L'assimilation aux lois de la nature est complète.

Avant toute discussion, il me paraît nécessaire de bien déterminer le terrain même sur lequel elle doit porter, en ayant soin de le restreindre à une question déjà suffisamment vaste par elle-même :

---

(1) Buckle, *Histoire de la civilisation en Angleterre*, cité par Renouvier, *Critique philosophique*, 1880, II, p. 4.

celle de la criminalité. Et tout d'abord quelle est l'origine de celle ci ? d'où procède-t-elle ?

Lombroso a commencé par y voir un phénomène purement physiologique, un fait d'atavisme ou de retour ancestral, nos premiers pères étant non seulement des sauvages mais d'abominables bandits. Plus tard, il a modifié son point de vue, sans y renoncer complètement, et il a attribué le crime surtout à un état épileptique. D'autres sont venus qui l'ont expliqué par l'aliénation mentale et ses suites, les dégénérescences de causes variées tandis que Lacassagne, de Lyon, et divers adeptes de l'école italienne, ont invoqué certains arrêts de développement et l'action nuisible du climat relativement aux excès de température. On a pu aussi, à très juste titre, signaler l'action toxique de l'alcool qui joue un rôle de plus en plus considérable dans la genèse de l'aliénation mentale. Il y a là, on le voit, tout un ensemble de conditions physiques, et elles ne sont évidemment pas les seules, et ni les plus importantes. M. Tarde, lui, me paraît avoir insisté, à très juste titre, sur les conditions psychologiques et morales ; de là une extension et une ampleur toutes nouvelles pour la question. Il déclare qu'il y a urgence à traiter l'anthropologie criminelle comme une psychologie, avant tout, et comme une sociologie criminelle (1). De ce passage je rapproche le suivant : « Dire qu'un crime

(1) *Philosophie pénale*, p. 50.

est dû principalement à des causes sociales ou bien à des causes physiques, c'est dire qu'il est dû à des causes de ces deux genres, individualisées par l'adhésion de la personne à leur action » (1). Cet auteur me paraît d'ailleurs beaucoup exagérer la part qu'il fait au milieu social, quand il dit par exemple que la criminalité est toujours un fait de propagation imitative (2). Et encore : on tue ou on ne tue pas par imitation (3). Pour M. Tarde, en effet, celle-ci est la cheville ouvrière de tous les phénomènes sociologiques, et la morale individuelle n'est elle-même qu'un écho de la morale sociale (4). Cependant il a admis une certaine imitation de soi et qu'au centre de celle-ci, comme de l'initiative d'autrui, il y a toujours une volonté à laquelle la société a suggéré son but (5). Les deux psychologies individuelle et sociale se compléteraient l'une l'autre.

M. Tarde a d'ailleurs bien montré que la part faite au milieu, relativement à l'élévation de la température, avait été mal interprétée et qu'on lui avait accordé une importance qu'elle n'a point. Il donne en exemple le fait de l'Ecosse, qui était, à l'époque des clans, l'une des terres les plus ensanglantées de l'Europe, elle pays septentrional. Or,

(1) *Ibid.*, p. 217.
(2) *Ibid.*, p. 364.
(3) *Ibid.*, p. 322.
(4) *Ibid.*, p. 24.
(5) *Ibid.*, p. 251.

en 1880, pour 10 homicides sur 100.000 habitants en Italie, 7 à 8 en Espagne, 1 à 2 en France, l'Ecosse n'en a qu'un demi. Nous sommes donc en présence de conditions intellectuelles, morales, religieuses peut-être, et en tout cas politiques très différentes, qui ont ici singulièrement atténué la criminalité. Quand elle était élevée, ce n'est point la chaleur qui y était pour quelque chose.

On serait ainsi disposé à penser qu'il s'agit là d'une question de civilisation attardée, que par conséquent les pays les plus sanguinaires sont les moins civilisés, par exemple la Corse, l'Italie méridionale, l'Espagne méridionale. Malheureusement la ville-lumière, Paris, nous offre un exemple qui ne paraît pas confirmatif à première vue. De 1826 à 1882, les crimes de sang ont presque triplé pendant qu'ils baissaient d'un tiers dans les campagnes, et augmentaient légèrement dans les autres villes. Pour la France entière (sauf la Corse), l'augmentation est d'un septième, elle est des deux tiers pour Paris. On constate aussi qu'en 1857 il y avait à Paris 5 meurtres et 9 assassinats, et qu'en 1887 il y a eu 16 meurtres et 36 assassinats. En réalité, l'augmentation est beaucoup plus forte, parce qu'on n'a tenu compte dans les statistiques, suivant la très judicieuse remarque de M. Tarde, que des condamnations et point de l'ensemble des préventions.

Il est à noter de plus que, en France, le mobile des meurtres et des assassinats s'est considérable-

ment modifié. La proportion de ces crimes, dus à la cupidité, a presque doublé de 1826 à 1880 ; elle s'est élevée de 13 à 22 pour 100. De même, les viols d'enfants se sont élevés de 136 en 1836 à 791 en 1880. Ils se constatent surtout dans les grands centres urbains. De même en est-il pour les crimes et délits commis de 16 à 20 ans. A partir de 1831 jusqu'en 1885, les chiffres de 5,933 pour les garçons et de 1,046 pour les filles sont devenus 25,539 pour les premiers et 3,149 pour celles-ci.

Un dernier fait à signaler est l'erreur relative dans laquelle est tombée l'école italienne qui admet un rapport inverse entre les crimes contre les personnes et les crimes contre les propriétés ; c'est au contraire pendant une assez longue période une véritable concordance qui a été constatée entre les uns et les autres, soit en France, soit en Allemagne A Paris, de 1865 à 1885, le chiffre des vols s'est élevé de 3,205 à 5,364 ; celui des escroqueries de 532 à 803 ; celui des abus de confiance de 921 à 983. Donc la criminalité, au moins dans une partie importante de l'Europe, a pris un développement singulier, dû à la violence cupide, astucieuse, voluptueuse et à la ruse cupide qui sont venus se substituer à la violence vindicative et brutale. Mais dans ces dernières années, il est survenu au contraire un véritable défaut de concordance entre les crimes contre les personnes et ceux contre la propriété. Ainsi, pendant que de 1893 à 1897 les premiers sont tombés de 1,549 à

1,213, les seconds, de 1895 à 1897, se sont élevés de 1,224 à 2,087. On peut se réjouir sans doute, avec M. le Ministre de la justice, de voir diminuer les crimes de sang, mais ne pas considérer avec lui comme *normale* (*sic*) l'aggravation des crimes contre la propriété. A moins toutefois qu'on ne considère celle-ci comme le fruit de la spoliation, et qu'alors le vol lui-même ne soit plus qu'une restitution du bien qu'on vous a pris et qu'on reprend soi-même. Pareille opinion serait-elle en faveur auprès des pouvoirs publics ou de certains d'entre eux ?

Quoi qu'il en soit :

en 1895, 1,302 + 1,124 = 2,426.

en 1897, 1,213 + 2,097 = 3,310.

Cela fait un gain de 874 criminels de plus, en deux ans, ce qui n'est un progrès que si le vol est une restitution.

En regard de cet état de choses, il y a un singulier contraste qui s'est produit en Angleterre. S'agit-il ici d'influences psychologiques ou économiques? C'est une question que d'autres pourront élucider : « La statistique est un hiéroglyphe à déchiffrer », suivant l'expression du statisticien éminent auquel j'ai emprunté tous les détails qui précèdent.

Quelles sont maintenant les conséquences à déduire des considérations dans lesquelles je viens d'entrer? En premier lieu, il faut reconnaître que l'anthropologie criminelle a été beaucoup trop

simpliste à l'origine, simpliste et erronée quand elle a invoqué l'atavisme ancestral. Les dégénérescences, l'aliénation mentale, l'épilepsie elle-même incontestablement, l'action d'une température trop élevée, l'alcoolisme, à caractère aigu ou chronique, jouent un rôle important, mais non exclusif. Celui du froid doit être considéré comme tout à fait indirect. Enfin, il y a une part à faire aux conditions économiques (augmentation des vols par exemple dans les années de famine), conditions auxquelles l'école socialiste attribue une très grande portée.

A ces causes, il faut joindre l'influence de l'imitation qui n'est pas exclusive, bien qu'elle ait une valeur réelle. Il faut y joindre aussi la part à faire aux passions humaines que la dernière moitié du présent siècle a mise en un singulier et fort triste relief. Qu'il me soit permis de citer encore ici M. Tarde : « Peut être on naît vicieux, mais à coup sûr on devient criminel. La psychologie du meurtrier, c'est, au fond, la psychologie de tout le monde, et pour descendre dans son cœur il nous suffit de sonder le nôtre. On pourrait, sans trop de peine, écrire un traité sur l'art de devenir assassin. Fréquentez la mauvaise compagnie, laissez grandir en vous démesurément l'orgueil, la vanité, la haine, la paresse, fermez votre cœur aux sentiments tendres et ne l'ouvrez qu'aux sensations fortes. Souffrez aussi, aguerrissez-vous dès l'enfance aux coups, aux intempéries, aux tour-

ments physiques, devenez dur au mal, insensible, vous ne tarderez pas à être impitoyable, irascible et vindicatif » (1); et « les excitations au crime d'origine sociale ou autre ne s'exercent que sur des individus plus ou moins prédisposés à les recevoir » (2). Voilà donc un second ordre de conditions productrices de la criminalité qui sont d'ordre essentiellement psychologique. Dans le premier, d'ailleurs, nous touchons aussi à la psychologie par la folie et l'épilepsie. La folie ignorée des sauvages est un fruit certain d'une civilisation malsaine. Ses progrès, comme ceux du suicide, augmentent de jour en jour.

Après avoir fait la part de l'Etiologie qu'une analyse exacte nous montre se rattachant à des choses fort distinctes, je rappellerai qu'une des circonstances qui avaient beaucoup frappé les statisticiens, à l'origine, a été le peu de variations des moyennes annuelles. On a considéré le fait comme exprimant une véritable loi qui néglige les individus, à proprement parler, les met hors de compte, mais s'applique seulement aux grandes collectivités. C'est ainsi que d'après Quételet : « Nous devons avant tout perdre de vue l'homme considéré isolément, et ne le considérer que comme une fraction de l'espèce. En le dépouillant de son individualité, nous éliminerons ce qui n'est

(1) Ouvrage cité, p. 256.
(2) *Ibid.*, p. 320.

qu'accidentel, et les particularités individuelles qui n'ont que peu ou point d'action sur la masse s'effaceront d'elles mêmes et permettront de saisir les résultats généraux » (1). Les grandes collectivités deviennent ainsi une véritable physique sociale dont les lois ne peuvent varier que fort peu, et seulement en vertu de circonstances purement accidentelles ou peut-être de lois d'ordre inférieur. Il en est ainsi, et il ne peut en être autrement, parce que dans la nature les choses ne vont pas autrement.

Mais les progrès de la criminalité ont été tels, dans les cinquante dernières années, que le fait des variations insignifiantes des statistiques annuelles a dû être réformé. Cette loi n'en était plus une. On n'avait pas tenu compte de l'état psychologique qui a modifié profondément les mobiles du délit et du crime, en a altéré et souvent aggravé le caractère. La part de l'imitation n'avait pas été faite, non plus, et elle a certainement son importance, en remarquant d'ailleurs qu'elle n'est qu'un cas particulier de la question psychologique. La criminalité a surtout un caractère passionnel, et celui-ci est très insuffisamment expliqué par la maladie, par la dégénérescence, par la chaleur et le froid, par les conditions économiques, en un mot par tout ce qui se rattache au milieu physique, à l'exception du fait grandissant tous les jours : l'intoxica

(1) *Physique sociale*, I, p. 4.

tion par l'alcool. Ce fait et l'état psychologique actuel, avec leur action et réaction réciproque, sont les sources les plus avérées de la criminalité du temps présent, en France. Je dis les plus avérées, non les seules.

Un fait très remarquable, éminemment en faveur de l'influence des conditions psychologiques, est l'infériorité très grande de la criminalité féminine relativement à la masculine, D'après le rapport officiel de 1880, les hommes comptent annuellement cinq fois plus d'accusés que les femmes, et six fois plus de prévenus. Sur cent garçons dans les écoles primaires, neuf ou dix sont punis pour larcins, sur cent filles pas une. Je rappellerai de plus les chiffres déjà donnés de la criminalité des garçons et des filles de 16 à 21 ans : en 1885, 25,539 garçons et 3,149 filles. La supériorité morale de la femme s'atténue par l'action pernicieuse de l'homme et, en partie sans doute par l'alcoolisme; et cela surtout dans la vie urbaine où la contagion du vice s'exerce plus librement. Alors la criminalité de la femme devient le tiers ou même la moitié de celle de l'homme. C'est du moins ce que dit certaine statistique anglaise. Ce chiffre élevé n'existe point ailleurs.

Mais si les moyennes peuvent augmenter, les moyennes peuvent baisser, et adieu encore la loi des variations insignifiantes ! Comparez l'Ecosse de nos jours avec celle de l'époque des Clans. Je sais, et on a en grande partie raison de le faire,

qu'on a rattaché la criminalité d'autrefois à une certaine organisation sociale. Seulement on oublie qu'il y a une chose qui a aussi grandement changé depuis, savoir la psychologie de l'Ecossais. D'autre part un fait bien étrange, déjà mentionné, c'est non pas l'aggravation, mais une véritable diminution pour les délits et les crimes en Angleterre. Le milieu physique ou politique ou économique aurait-il donc éprouvé une véritable révolution ? S'agit-il, au contraire, d'une condition de caractère purement psychique ? Quoi qu'il en soit, la loi des variations insignifiantes ou d'un vrai *statu quo* n'est point non plus applicable ici. Les changements considérables survenus dans les moyennes en France lui sont également contraires.

Il y a néanmoins à rechercher le pourquoi de ce *statu quo* lorsqu'il existe, et ce que j'ai à en dire s'applique évidemment à toute période quelle qu'elle soit, c'est-à-dire avec aggravation ou diminution de la criminalité. D'après les causes assignées à celle-ci, on s'est appliqué à mettre en relief ce qu'elle peut avoir en elle-même de fatalité inéluctable. Ce caractère se retrouve en effet et dans l'atavisme, tel que l'a compris Lombroso, et dans la folie, l'épilepsie, la dégénérescence, l'action de la chaleur et celle du froid, l'intoxication alcoolique, quand elle est pleinement confirmée. Sauf le retour ancestral et l'action directe du froid il y a là un ensemble d'influences dont la nécessité est effectivement le trait essentiel, et qui

constituent comme une sorte de fonds commun, d'où surgissent et le délit et le crime, avec une véritable spontanéité de nature. Ces circonstances ne variant pas beaucoup, pour une même époque, en dehors de toute cause de perversion morale active, il s'ensuit que de ce chef il ne doit point y avoir de différences statistiques importantes d'une année à l'autre. Maintenant s'il arrive qu'une civilisation malsaine développe de plus en plus l'aliénation mentale, et qu'il se produise en même temps une intoxication progressive de la race, avec une législation et des législateurs qui la favorisent, le fonds de fatalité va croître forcément (1).

Les considérations qui précèdent me portent donc à penser qu'il y a un départ à établir dans l'étiologie du crime. D'un côté, la fatalité, celle qui vient de la nature et celle qu'on recherche soi-même (alcoolisme); d'un autre côté, la prédo-

(1) La régularité approximative des moyennes serait-elle d'ailleurs toujours une preuve de l'existence d'une loi particulière ? « Si on lance 6 fois un dé, on amènera un nombre voisin de 21. Si l'on fait 60 coups, on se rapproche encore plus de 210 (car les séries de 6 coups où l'on amènera moins de 21 seront compensées par celles où l'on dépassera ce nombre, et il n'y a pas de raison pour que les premières se répètent plus ou moins souvent que les secondes). En 600 coups ou trouvera 2,100, à très peu d'unités près, soit une moyenne exacte de 21 pour 6 coups, en négligeant les fractions. Il y a donc des moyennes constantes pour les séries d'actes dont la coïncidence est fortuite, pourvu que l'on opère sur des nombres considérables ; comment donc n'y en aurait-t-il pas pour des actes libres ? » (Derdouits, *De la liberté et des lois de la nature*, p. 421, 422.)

minance que chacun de nous peut accorder aux passions mauvaises qui fermentent en lui-même et qui, à la fin du présent siècle, sont caractérisées surtout par la cupidité, la soif de jouissance faisant taire tout scrupule. Les faits, en tant que criminels, peuvent avoir une expression différente parce que leur mobile a changé.

Maintenant que l'analyse a fait son œuvre sur le bloc criminel, qu'elle a distingué, différencié ce qui doit l'être, nous arrivons à nous trouver en présence d'une question fondamentale. Dans l'hypothèse du déterminisme, partiel ou complet, il s'agit de savoir bien au juste sur qui ce déterminisme s'exerce. Est-ce sur l'individu? Est-ce sur le corps social subdivisé en autant d'organes divers qu'il y aura de divisions principales dans une nation, géographiquement, intellectuellement, moralement? Est-ce sur les races et sous races? Est-ce sur l'humanité tout entière?

Si on admet, en principe, que la cité est un être réel, que les sociétés, les collectivités sont des êtres vivants, ce qui fait de l'individu une abstraction pure ou un simple organisme très accessoire d'un être déterminé, on doit arriver logiquement à conclure que : « La société (alors organisme véritable) renferme en elle les germes de tous les crimes qui vont se commettre, en même temps que les facilités nécessaires à leur développement. C'est elle, en quelque sorte, qui prépare ces crimes et le coupable n'est que l'instrument

de la société... le criminel en est, en quelque sorte, une victime expiatoire » (1). « Le suicide est simplement le produit de la condition générale de la société, et le criminel individuel met seulement à exécution ce qui est une conséquence nécessaire des circonstances précédentes » (2).

Quand on se place au point de vue de l'unité substantielle de l'individu et de la collectivité, il n'y a pas de limites imaginables entre une collectivité et la totalité, entre la cité et l'humanité tout entière. De celle-ci, chaque société, grande ou petite, serait un organe distinct dont l'individu apparent ne serait qu'une fraction infinitésimale et, partant, négligeable. Dans de pareilles conditions « le crime n'est plus qu'un phénomène social comme un autre et il est non seulement un phénomène de sociologie normale, mais un facteur de la santé publique, une partie intégrante de toute société saine ».

Pareille hypothèse, qui est de la métaphysique au suprême degré de quintessence, peut s'affirmer, se prouver non. Il n'y a point à la discuter.

J'ai fait la part du déterminisme, en admettant celle de la fatalité. Reste à faire maintenant celle de la liberté. On a essayé de la faire de la façon que voici : toute statistique exprimant des

---

(1) C'est Quételet lui-même qui l'a dit sans se préoccuper, d'ailleurs, de métaphysique.

(2) Buckle cité par Renouvier.

moyennes calcule sur les grands nombres et ne s'applique pas directement aux cas particuliers. Or, faire disparaître chacun de ceux-ci individuellement, c'est se placer de prime abord en dehors du terrain de la liberté, qui, elle, n'est et ne peut être qu'un fait individuel. Par essence, la statistique perd de vue l'homme, considéré isolément; elle l'élimine et ne voit plus en lui qu'une fraction de l'espèce. C'est ainsi que Quételet a cru pouvoir faire, malgré le caractère général des lois de la statistique, une part réelle à la liberté humaine. « L'homme possède une force morale capable de modifier les lois qui le concernent » (1).

Valable ou non valable, l'argument a été très critiqué. Je vais me placer sur un autre terrain, rappelant que si l'école italienne et, je crois, la majeure partie de l'école française ont voulu ne voir dans le crime que le fait d'une fatalité de nature, il y a évidemment un côté psychologique d'abord méconnu, aujourd'hui mis en relief et pouvant permettre des appréciations nouvelles. Pour la liberté, la première des conditions est l'intelligence (2) et la seconde la volonté. Les règles de cette intelligence ne sont point individuelles, mais elles sont propres à l'ensemble des esprits, de telle sorte que les actes à accomplir

---

(1) *Essai de physique sociale*, II, p. 248.

(2) « Ayant donné à l'homme la raison et le libre arbitre qui s'y fonde ». Kant, *Idée d'une histoire universelle*.

doivent se présenter sensiblement les mêmes à tous ceux dont la pensée fonctionne dans des conditions normales, sauf les cas accidentels où la passion nous gouverne au lieu d'être gouvernée. D'une manière générale, la partie honnête de l'humanité, se laissant surtout mener par la raison, sa conduite se compose d'un ensemble de faits fort analogues et qu'on peut soumettre à la statistique. Tout d'abord statistique du jugement, des esprits sains, bien pondérés : les résultats doivent en être sensiblement les mêmes. Puis statistique de l'honnêteté susceptible, comme toute autre, d'augmentation ou de diminution, suivant que nous nous appliquons, avec une conscience plus ou moins scrupuleuse, à nous conformer à cette grande loi de la nature qu'on appelle la raison, subordonnant l'inférieur au supérieur. Or, c'est précisément en ceci que consiste la liberté de l'homme au point de vue moral. Par conséquent, la liberté n'est nullement contredite par les données de la statistique. Celle-ci n'infirme ni n'affirme celle-là.

D. Le déterminisme est-il d'origine mécanique?

La question du déterminisme peut encore être transportée sur un autre terrain, celui de la mécanique. En effet le monde est soumis à des lois mécaniques, la quantité de matière y est constante, la force y est constante, tout en modifiant

singulièrement ses expressions : mouvements de masse, mouvements moléculaires et ceux-ci d'ordre varié.

Comment faut-il entendre, à ce point de vue, la force ou l'énergie? Comme une valeur motrice dont les équivalences sont invariables. Suivant des formules rigoureuses, les mouvements de masse se transforment en mouvements moléculaires et ceux-ci en mouvements de masse. On en a conclu que ce qui est vrai de la matière brute, l'est également de la matière organisée, tout fonctionnement biologique ou psychologique n'étant, par lui-même, qu'une application particulière de la dynamique universelle.

Il y a ici une première observation à présenter, c'est que, dans le monde extérieur, comme je l'ai déjà dit, l'expression de cause ou de force est une projection inconsidérée du dedans au dehors. Nous savons, en effet, subjectivement ce que c'est que la causalité, la force interne puisqu'il s'agit là pour nous d'un fait de conscience, mais pour le dehors nous n'en avons pas la moindre idée, ou, si l'on préfère, aucune idée susceptible de se laisser formuler scientifiquement. Au fond il s'agit d'une loi de notre pensée qui est préalable à toute expérience sensible (1), et on a été conduit, pour les faits extérieurs, à appliquer cette expression à des phénomènes antécédents qui précèdent tou-

(1) Helmholtz.

jours des phénomènes conséquents. Nous sommes ici en présence de la première des sept énigmes du monde, de M. Dubois-Reymond, savoir l'impossibilité où nous sommes de comprendre la nature intime de la force, c'est-à-dire de la cause des phénomènes moteurs. D'où l'erreur profonde qu'il y a à vouloir subordonner la psychologie, dont nous savons quelque chose, aux idées de matière et de force motrice dont nous ne savons rien du tout. La mécanique, comme l'avait reconnu d'Alembert, ne peut s'occuper que de ce qui est scientifiquement appréciable, c'est-à-dire des effets moteurs (1).

La seconde des sept énigmes du monde, de M. Dubois-Reymond, est l'origine du mouvement, problème impliqué par l'inertie de la matière, donnée initiale de la physique mécanique. Si le mouvement a une origine non mécanique, car autrement le problème ne se poserait point, nous sommes sur la voie d'un dynamisme non défini, mais compris d'une tout autre manière que celui de l'énergie. Il s'agirait d'un fait non plus de transmission, mais peut-être d'impulsion naturelle, avec l'idée toute psychique d'un effort, d'une force mise en œuvre qui n'est ni matière, ni mouvement (2).

On a admis, Hæckel entr'autres, que tous les

---

(1) *Traité de dynamique.*

(2) Renouvier, *Critique philosophique*, 1882, I, p. 187.

atomes de la nature sont doués de sensibilité, on a même prétendu qu'ils étaient doués de volonté, mot vague d'ailleurs, mais dans l'espèce suffisamment explicite. M. Fouillée admet également, dans tout atome, une sensibilité fort obscure, sensibilité qui se retrouve dans le groupement d'atomes, de molécules, de cellules. Cet auteur ne voit alors dans les phénomènes variés d'attraction entre les atomes, les molécules et les masses d'importance si diverse de la matière pondérable, que l'effet des appétits ou modes sensitifs qui ne se satisfont que par le contact, l'union mutuelle et plus ou moins intime de tous ces éléments. D'où la conséquence évidente que le mouvement est l'effet direct d'un phénomène psychique, que ce phénomène soit sensitif ou volontaire. Sommes-nous bien loin des monades de Leibniz et du dynamisme que celui-ci leur a attribué ? On sait d'ailleurs son opinion sur le mécanicisme : Celui-ci n'a d'actif que les apparences qui recouvrent un dynamisme partout répandu.

Pour quiconque cherche à se tenir au courant des sciences psychiques contemporaines, on doit avouer, tout en étant obligé de reconnaître qu'elles sont encore dans l'enfance, qu'il y a cependant certains résultats obtenus qui établissent, à côté du monde visible, l'existence concomitante d'un monde invisible. Je ne citerai que deux ordres de faits : 1° Ceux de télépathie ou d'influence à distance de la pensée sur la pensée, influence qui

peut se produire de près ou de loin, quelquefois même de très loin, puisqu'il peut s'agir de plusieurs milliers de lieues; 2° ceux du mouvement des objets sans impulsion, ni communication du mouvement, ni gravitation, c'est-à-dire en dehors de tout ce que nous pouvons savoir comme origine des phénomènes moteurs et des lois qui leur sont propres.

L'esprit humain est arrivé de nos jours à un véritable tournant de son histoire, et il n'y a pas ici deux attitudes à prendre. Il faut ou carrément nier les faits de ce genre comme anti-scientifiques, ou les accepter comme les données d'une science nouvelle, pouvant modifier certaines opinions relatives à l'ancienne, y apporter quelques correctifs mais nullement la détruire. Il y aurait à admettre un dynamisme distinct, le psychisme, susceptible de produire, lui aussi, dans certaines conditions, des actions motrices très manifestes. Nous serions ainsi conduits à supposer, non à affirmer, qu'il pourrait bien s'agir là de l'exaltation, de la modification d'un pouvoir naturel de l'élément subjectif de notre être. Ce pourrait ne pas être un pouvoir nouveau.

Ce pouvoir agirait-il dans les faits de télépathie, par exemple, par l'intermédiaire de vibrations d'une vitesse presque inconcevable par seconde, et serait-il par lui-même intelligence et volonté libre, comme le suppose M. William Crookes ? Il y a là une hypothèse admissible, et qui laisse

debout la faculté motrice de l'esprit humain, au moins dans certaines circonstances données. Cette hypothèse ne trouve point d'application dans le mouvement des objets sans contact, et dans le phénomène de la lévitation qu'on peut en rapprocher (1). En se plaçant au point de vue de M. W. Crookes, elle ne saurait être entendue comme attribuant à l'intelligence et à la volonté le rôle de cause productrice des vibrations, mais celui de faculté directrice de ces vibrations ayant une tout autre origine, et qui relèveraient elles-mêmes de la grande loi physique de la conservation de l'énergie et de la corrélation des forces. Pour ce savant intelligence et volonté, ces forces mystérieuses, sont elles-mêmes en dehors de la loi de la conservation de la force, telle qu'elle est comprise par les physiciens.

Si je ne me trompe, M. Crookes revient sur une question qu'a dû nécessairement soulever le mécanicisme. Descartes, le rénovateur de la philosophie, le fondateur du spiritualisme moderne, avait soumis toute existence matérielle, vivante ou non vivante, aux lois de la mécanique, mais il avait eu la conscience des conséquences, pour l'âme humaine, de sa théorie universelle du mouvement.

---

(1) *Annales des sciences psychiques*, Mars, avril 1897, p. 102 et sq. M. W. Crookes, membre de l'Association royale de Londres, a été, en 1898, le président de l'Association Britannique pour l'avancement des Sciences. Dans son discours d'ouverture du 24 septembre, il parle de Télépathie.

Aussi avait-il admis qu'elle possédait une propriété directrice des forces mécaniques. Leibniz a refuté cette manière de voir, donnant pour motif que le changement de direction impliquait un mouvement initial, et il a pensé résoudre la question par l'hypothèse de l'harmonie préétablie, tandis que d'autres invoquaient déjà un occasionnalisme qui, au fond, ne diffère pas beaucoup de la conception de Leibniz.

La conservation de la somme totale d'énergie n'est certainement qu'une hypothèse inductive, et de soi indémontrable. Toutefois, comme elle est devenue, au point de vue des limites si bornées de notre expérience, un principe fondamental et toujours vérifié dans la nature inorganique, on s'est préoccupé, quand on admet un autre dynamisme que celui des mouvements indéfiniment communiqués et transformés, de savoir comment on pourrait concilier ce dynamisme avec le fait de l'invariabilité de l'énergie. On a fait à ce sujet diverses suppositions. C'est ainsi qu'on a cru pouvoir admettre, dans l'ordre psychique, une action spéciale de la volonté qui jouerait sur les forces de tension de la même propriété de détente ou de décrochement que l'on observe dans le cas des poudres fulminantes. Dans celles-ci des occasions presque insignifiantes amènent des effets considérables. Seulement l'occasion est un phénomène moteur, et si la volonté est d'une nature différente, comment expliquer son action ? « La question se résout, au

dire de M. Renouvier, par la méthode des limites. Dès que la moindre force suffit pour rompre un état d'équilibre parfait ou mathématique, et mettre en liberté, pour ainsi dire, une quantité quelconque de force vive et accomplir un travail aussi grand qu'on peut l'imaginer, il s'ensuit que le rapport de la force causant la détente à la force déployée, par l'effet de la rupture, peut être supposé aussi petit qu'on le veut, descendre au-dessous d'une quantité assignée, quelque petite qu'elle soit. On peut donc affirmer, *passant à la limite,* que la détente est possible, sans qu'aucune force sensible, aucun mouvement sensible s'introduise dans le système mécanique. Donc enfin le principe de la conservation de la force mécanique peut être maintenu, sans que l'on renonce à considérer la force psychique comme la cause du passage de certaines forces de tension de l'organisme à des forces actuelles..... Il suffit de constater ce fait : que la production de la force psychique ou consciente est suivie, sous certaines conditions, du passage de mouvements simplement virtuels (en état de tension) à des mouvements actuels dans l'organisme, en d'autres termes de mouvements moléculaires insensibles à des mouvements sensibles qui peuvent ne représenter que la même quantité de force vive ou de travail ; et il n'y a rien à chercher au-delà » (1).

---

(1) *Critique philosophique,* 1878, II, p. 185, 286.

Cette explication, en supposant qu'elle soit valable pour les mouvements moléculaires, serait sans application possible pour les mouvements de masse, lorsqu'il s'agit par exemple du déplacement des objets sans contact.

Dans cette donnée de la force mécanique infiniment petite, nécessaire pour le décrochement, on est allé jusqu'à la supposer égale à zéro, c'est-à-dire nulle, mais, comme le remarque M. Dubois-Raymond, c'est abuser d'un artifice employé par le calcul infinitésimal. M. Cournot semble hésiter, lui, entre deux solutions : « 1° considérer une grandeur comme devant décroître de plus en plus, et tomber au-dessous de tout degré de petitesse assignable, sans pouvoir démontrer directement que la grandeur finit par s'annuler, porte à croire que l'absence d'une preuve directe de l'évanouissement rigoureux tient à l'imperfection des procédés logiques dont notre esprit dispose (1) ; 2° il est bien plus philosophique d'admettre que l'influence de la vie, la sensibilité ou l'irritabilité des tissus, déterminent momentanément le développement de nouvelles forces physiques... On pourrait constater des différences qui ne pourraient raisonnablement s'expliquer qu'autant qu'on admettrait que les puissances vitales ne se bornent pas à imprimer une direction aux forces physiques, et qu'elles sont

(1) *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire*, 1, p. 373.

elles-mêmes une cause productive de force physique » (1).

Il ne s'agit point ici d'ailleurs du libre vouloir, suivant la remarque de M. Renouvier, mais des phénomènes de la vie et de l'organisation; au fond, la question est la même. On voit, soit dit en passant, à qui M. Claude Bernard a emprunté l'idée de l'action directrice de la vie sur les phénomènes physico-chimiques.

D'autres auteurs ont admis que dans les organismes animés le perfectionnement de plus en plus grand du mécanisme peut arriver à le supprimer. Tel M. de Saint-Venant. M. Boussinesq, lui, après avoir fait la part du déterminisme, pense que la vie et la liberté introduisent des exceptions dans ce déterminisme, les rattachant à des cas d'indétermination mécanique parfaite. Ceci se produirait dans les circonstances où un mobile, arrivé à certains points, pourrait prendre indifféremment deux ou plusieurs directions différentes, tout en donnant satisfaction aux principes de la mécanique. Alors une action extra-physique, extra-mécanique pourrait être l'effet d'un pouvoir directeur.

La difficulté me paraît toujours demeurer entière à moins qu'on ne fasse retour à l'occasionnalisme des Cartésiens, à l'harmonie préétablie de Leibniz. M. Boutroux s'est placé à un point de vue tout différent, en admettant, à côté de la stabilité

(1) *Ibid.*, p. 367 et 379.

dans la nature, un principe de changement absolu, de création proprement dite. De là le titre de sa thèse : *De la contingence des lois de la nature.* L'univers physique ne serait pas régi absolument et sans exception par des lois mathématiques (1).

L'indéterminisme mécanique me paraît encore à prouver, et il n'a point la probabilité pour lui. La thèse contraire a la probabilité, mais elle n'est point susceptible, à mon avis, d'être elle-même rigoureusement démontrée. Par cela seul que nous connaissons des mouvements par communication, par impulsion, nous ne connaissons certainement pas la cause première du mouvement, et nous ne pouvons affirmer que nous en connaissions toutes les causes possibles. En effet l'expérience établit, formellement, pour tous ceux qui sont au courant des recherches d'ordre mental étudié expérimentalement, qu'il y a une puissance psychique susceptible de donner lieu à des phénomènes moteurs, avec ou sans l'intermédiaire des mouvements vibratoires infinitésimaux. Cette démonstration faite, la loi de la constance de l'énergie n'est plus qu'une approximation générale et n'est point un obstacle au fonctionnement de la liberté humaine.

---

(1) Renouvier, *Critique philosophique*, 1881, I, p. 305-337.

CHAPITRE XIII

LA RESPONSABILITÉ

L'Idée de responsabilité est tout aussi commune, tout aussi vulgaire que celle de la liberté humaine. Comme le dit M. Lévy Bruhl, dans sa très remarquable *Etude sur l'Idée de responsabilité :* « Il semble que cette idée nous soit donnée immédiatement par la conscience avec celle du libre arbitre : Nous savons que nous sommes responsables comme nous savons que nous sommes libres, par intuition directe. Au moins, ce témoignage est-il si universel, si spontané que les partisans du libre arbitre y trouvent une preuve de sa réalité objective ». Donc la notion de responsabilité nous est immédiatement suggérée par la conscience qui nous affirme, d'autre part, que nous sommes les auteurs véritables de nos actions. Si nous sommes libres, nous sommes responsables, et si nous sommes responsables c'est que nous sommes libres. Les deux faits sont corrélatifs et s'impliquent réciproquement, mais, à vrai dire, le principe est la liberté et la responsabilité la conséquence. Par elle se trouve complétée la personnalité morale.

Puisque nous possédons le double sentiment de notre causalité propre et celui de la responsabilité de nos actes, au moins dans les conditions normales de notre existence, il s'ensuit que l'un et l'autre ont un caractère empirique, par conséquent concret.

Evolution. — Avant de chercher à analyser dans ses éléments essentiels et dans sa nature la notion de responsabilité, je vais chercher à en indiquer le développement.

Quant à son origine première, elle me paraît déjà indiquée par le témoignage de la conscience, puisque celle-ci nous en donne l'intuition directe. Il s'ensuit qu'elle n'est point médiate, déduite de raisonnements plus ou moins compliqués ou procédant de l'extérieur, mais qu'elle est immédiate et essentiellement subjective. Je rappellerai d'ailleurs que notre connaissance du dehors traverse toujours le prisme de notre individualité, et qu'il n'y a pas de tendance plus naturelle pour notre esprit que de faire le monde objectif à notre image. Il y a là deux conditions générales qui me paraissent dominer toute la théorie de la connaissance, sans la constituer exclusivement d'ailleurs, car l'expérience externe est susceptible d'infirmer les résultats procédant de notre spontanéité propre. On conçoit, par cela même, qu'une notion d'origine subjective puisse être, en quelque manière, modifiée par certains éléments dont le point de départ soit tout autre.

D'après une manière de voir très différente, on a admis que la responsabilité avait pour origine première le fait de la société humaine. Même chez les sauvages, certaines lois sont nécessaires, comme frein des passions humaines, ces lois ont pour sanction des châtiments, donc la responsabilité est encourue quand il y violation des lois établies. A ce point de vue, la responsabilité n'existerait point là où l'organisation sociale serait nulle ou à peu près nulle, en dehors de la famille ; lorsqu'il n'y a point de chefs militaires, point de juges à proprement parler dont le verdict soit accompagné de véritables sanctions, qui, dans l'espèce, seraient des châtiments. Or il y a, je l'ai déjà dit, des peuplades qui répondent au tableau que je viens de tracer. Ce sont des peuplades essentiellement morales, ayant à la fois, grâce à la raison intuitive, le sentiment de leur devoir et de leurs droits, dont la notion ne me paraît point admissible là où celui de la responsabilité n'existerait point.

La responsabilité, dans les temps antiques et même dans les temps modernes, a eu évidemment un double caractère. Elle a été collective, ce qui a surtout frappé l'esprit des historiens, mais elle a été aussi individuelle. Il y a eu, comme on le sait, une véritable solidarité entre les membres d'une même famille, entre les membres d'un même clan, d'une même tribu, d'une même cité, on pourrait à la rigueur lui donner encore plus d'extension, car de nos jours des responsabilités purement indi-

viduelles peuvent s'étendre à toute une nation. Donc primitivement, comme l'a bien établi M. Dareste (1), toute affaire criminelle dont souffre le membre d'une famille est une querelle à vider entre deux familles. Telle a été la première notion du droit collectivement parlant, notion de solidarité au premier chef. Mais concurremment, et c'est ici que se manifeste la responsabilité individuelle, pour les crimes commis au sein d'une famille, il n'y a point lieu au droit de vengeance, là il n'y a aucune solidarité possible. L'ancien, celui qui a le gouvernement de la famille, exerce un droit de police intérieure. Il peut expulser celui qui a troublé la paix de la maison, le contraindre à s'exiler par la destruction de son habitation; il peut se contenter de saisir ses biens. Le coupable peut éviter la confiscation en se rachetant par une somme une fois payée. Cette somme n'est d'ailleurs pas une indemnité du dommage causé, car elle peut en dépasser jusqu'à vingt-sept fois la valeur. C'est l'équivalent de la peine encourue ; c'est un châtiment. Quant au parricide, la seule peine possible était une sorte d'excommunication et l'exil.

Ici, je crois devoir citer M. Tarde, qui met les choses sous leur véritable jour : « Ce n'est pas qu'à ces mêmes époques (celle des vendettes féroces et séculaires) la responsabilité individuelle fût

(1) *Etudes d'histoire du droit,* 1889.

inconnue ; les crimes commis par un parent contre un des siens, dans l'intérieur du clan, en éveillaient le sentiment intense, mais ces crimes restaient cachés dans le sein de la famille, close alors et murée, où le regard du législateur ne pénétrait pas. De là, l'omission du parricide non seulement par Dracon, mais par toutes les législations barbares, parmi les crimes passibles d'une peine. Ce n'est nullement parce que le sévère législateur athénien ne prévoyait pas la possibilité d'un tel forfait, mais parce que le parricide, crime *intra familial,* tombant sous la loi particulière de la famille, était justiciable du seul *tribunal domestique,* sorte de cour d'assises paternelle trop oubliée par nos criminalistes. Leur erreur provient de ce qu'ils n'ont pas tenu compte du fonctionnement de cette justice occulte et privée où le remords, le repentir, le pardon, le sentiment moral tel que nous le comprenons, jouaient déjà un grand rôle, si nous en jugeons par les débris qui en restent en Chine, en Kabylie, et surtout dans une gorge du Caucase, parmi la tribu des Ossètes » (1).

Plus tard, les délits peu nombreux commis contre la religion, contre la cité, contre l'Etat, sont des faits se rattachant à une époque bien postérieure. Or il est arrivé que l'Etat s'est substitué progressivement, pour le droit de punir, à la famille et à la gent. La peine à ses yeux n'a pas

(1) *La Philosophie pénale,* p. 135.

pu ne pas être un châtiment et cette tradition s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Mais alors est survenue une transformation radicale dans la conception de la peine. Elle n'est plus très généralement comprise, comme par le passé, et on n'y voit qu'une simple expression de la défense sociale. Le caractère moral a disparu pour faire place à l'utilité générale. Certains y verront, sans doute, une des conséquences du système général de la théorie évolutive, qui doit, dans la pensée de ses adeptes, faire face à toutes les situations. Il me paraît de pleine évidence, au contraire, qu'il s'agit là du principe d'une évolution nouvelle, principe absolument différent de l'ancien. Si ce n'est pas de la contre-évolution, il faut bien reconnaître qu'il s'agit ici d'une rupture complète avec des traditions séculaires, sans autre point de départ que les origines mêmes de l'humanité.

Analyse de la notion de responsabilité.

Les développements dans lesquels je viens d'entrer conduisent directement à établir une distinction que personne n'a mieux mise en lumière que M. Lévy Bruhl. La responsabilité se subdivise naturellement en subjective et objective, l'une relevant de la morale individuelle, l'autre de la morale collective et sociale, mais, dans les deux cas, il faut reconnaître la présence de trois éléments constitutifs, savoir : une volonté agissante, la notion de mérite ou de démérite, la sanction.

a. *Responsabilité subjective.*

Il y a une donnée première que l'on doit toujours avoir présente à l'esprit dans l'étude des questions afférentes à la morale. Celle de la chute ou plutôt des chutes multiples et de chaque homme et de l'humanité prise dans son ensemble, par conséquent. Les hommes ont mésusé de leur liberté, les uns peu, comme le prouve l'exemple de certaines peuplades à moralité remarquable, les autres beaucoup, comme l'attestent le vol et le meurtre inégalement répandus à la surface de la terre. Si tout est bien, au sortir des mains du créateur, si l'homme est originairement bon, comme le pensait Rousseau, il est manifeste que cette créature humaine primitive n'est pas celle de l'expérience courante qui porte sur elle le fardeau, de plus en plus lourd, de l'hérédité dans le mal, sous toutes ses formes. L'homme dont je vais faire l'analyse subjective, au point de vue de la moralité, n'est point l'être bon et normal qu'imaginait Rousseau, mais un décadent, une créature si profondément déchue que les caractères propres de la conscience pourraient être ou profondément altérés, ou même peut-être complètement effacés.

Ce fait général établi, je passe à la question de volonté. Celle-ci est la causalité personnelle qui se soumet ou croit se soumettre librement, à une loi dont elle poursuit la réalisation. De cette causalité nous avons une conscience très claire, une

intuition directe, comme le dit M. Lévy Bruhl. J'ajoute que si nous ne sommes point une véritable *causa sui,* suivant le langage de Spinoza, ce n'en est pas moins au fonctionnement de notre volonté que nous devons l'idée empirique de cause; de même qu'à la succession ininterrompue des phénomènes psychiques nous devons la notion empirique de durée. Puis nous arrivons par généralisation, induction, c'est-à-dire par une hypothèse, à ces conditions *à priori* de la pensée qu'on appelle la causalité et le temps. Ce que nous trouvons en nous a été objectivé par un certain raisonnement, non démonstratif d'ailleurs, et ce que nous avons ainsi conçu ne peut, d'aucune manière, dénaturer les vérités empiriques primitives de la cause que nous sommes et de la succession qui se produit en nous.

Je viens d'établir le caractère, non pas absolu mais parfaitement empirique, des notions de cause et de temps relativement à nous, ce qui nous donne un premier contenu à la notion de responsabilité, qui ne devient vide qu'en se plaçant sur le terrain des noumènes et de l'absolu. La causalité libre conduit à la valeur morale de l'homme, à sa dignité, au droit; et par suite, comme je l'ai dit précédemment, au devoir qui commande, à l'obligation, et par suite encore à la responsabilité morale, d'où le remords et la satisfaction que produit en nous le sentiment du devoir accompli. Tout cela constitue un ensemble à caractère expérimental où nous

reconnaissons, avec la liberté comme prémisse, la responsabilité subjective comme conséquence.

J'ignore pour quel motif M. Lévy Bruhl s'est d'abord placé au point de vue absolu des notions de cause et de temps, c'est-à-dire de l'indétermination pure pour arriver ensuite à prouver que du vide on ne peut déduire que le vide, et, dans l'espèce, que la conception de responsabilité ne contient rien en elle-même. J'ai essayé de montrer que pour l'intelligence, même rudimentaire, la cause et le temps ont une valeur empirique certaine et conduisent à une responsabilité ayant un contenu tout aussi positif.

Après la question de causalité volontaire j'aborde celle de mérite et de démérite qui se rattache directement à l'exercice régulier ou irrégulier de notre volonté. Il y a tout d'abord à signaler une signification enfantine du mot. L'éducation familiale conduit à la récompense et au châtiment, deux moyens généralement employés et dont l'utilité pratique paraît peu contestable. Il y a là, comme point de départ, une sorte de dressage moral qui doit ultérieurement, avec les progrès de l'intelligence, prendre un tout autre caractère. Mais lorsque de l'enfance nous sommes arrivés à l'homme fait, le mérite n'est pas une simple obéissance passive, ni le démérite la simple révolte d'un animal qui se refuse à exécuter l'ordre reçu : « Le mérite est l'accroissement volontaire de notre excellence intérieure, le démérite, la diminution volontaire

de cette excellence ». C'est une sorte de hausse et de baisse morale. La valeur morale de l'homme est susceptible de monter et de descendre, et cela par le fait seul de la volonté. Celui qui fait le bien gagne en valeur, a du mérite, son action est méritoire. Celui qui fait le mal perd en mérite ; son action est déméritoire » (1). « Le démérite est un mérite en moins, une perte réelle, une diminution » (2).

J'arrive à l'idée de sanction. Ce mot comprend quelques acceptions plus ou moins similaires. Il signifie confirmation, consécration et même approbation. La sanction de la responsabilité n'est donc pas nécessairement un châtiment, comme paraissait l'admettre Stuart Mill, puisque l'approbation peut en être aussi l'expression. Nous avons donc au moins deux éléments subjectifs de la sanction : le remords assimilé à un châtiment et l'approbation de la conscience.

Le remords considéré comme châtiment est passible d'objections. N'est-il point manifeste qu'il ne se gradue nullement à la faute commise? N'est-il point également certain qu'il est susceptible de s'atténuer ou même de disparaître lorsqu'il y a comme une oblitération de la conscience ? Or une conscience qui s'insensibilise, qui finit par devenir complètement sourde à la voix du devoir, est une

---

(1) Paul Janet, *La morale*, p. 567.

(2) *Ibid.*, p. 568.

conscience dans laquelle le type normal s'amoindrit d'abord, puis finit par s'annuler, par une déchéance de plus en plus profonde. La sanction du remords n'en conserve pas moins une valeur réelle partout où elle est applicable. Cette sanction est une confirmation de la loi violée, et en même temps il se produit une véritable peine pour le coupable ; par le sentiment de sa faute, il est averti qu'il vient de violer une loi propre à sa nature. Mais de même que la sensibilité physiologique, avant-garde qui nous prévient de la violation de certaines lois physiques, est susceptible de disparaître par le fait de la maladie, de même la sensibilité morale peut probablement disparaître par l'aggravation progressive du mal moral. L'expression théologique de l'endurcissement du cœur répond à cet état particulier, conséquence de l'obstination à persister dans tout ce qui peut altérer et flétrir notre nature supérieure. Cet amoindrissement, cette perversion progressive, est la sanction la plus grave qu'il soit possible de concevoir. Moralement, nous finissons par n'exister plus ; nous sommes tombés au niveau de l'animalité pure.

A propos du châtiment, je ne puis pas ne point mentionner l'expiation. Cette idée paraît aussi ancienne que l'humanité, ce qui semblerait établir une présomption en sa faveur. Il n'est pas douteux que le désir, le besoin, pour ainsi parler, d'expiation ne se rencontre chez quelques coupables. Il y a là une véritable exigence de conscience pour

certaines individualités. Néanmoins, un fait me paraît très frappant, au point de vue religieux, c'est que le Christ, en pardonnant les péchés, ne subordonnait ce pardon, je l'ai déjà dit, qu'à la seule repentance; il n'exigeait aucune expiation. « Va et ne pèche plus », disait-il.

Les postulats de Kant sont évidemment d'accord avec la tradition chrétienne : ils renvoient la récompense ou le châtiment à plus tard. L'au delà se trouve ainsi chargé d'établir cet équilibre moral qui n'existe nullement en ce monde. Leur caractère hypothétique ne les condamne point sans doute. Il s'agit d'une possibilité qu'on ne peut nier *a priori,* d'une probabilité pour beaucoup, et pour d'autres enfin d'une certitude. Au fond, ils répondent à une aspiration non douteuse de l'humanité, mais cette aspiration a paru, dans la circonstance, méconnaître le caractère propre de la loi morale qui exige d'être pratiquée pour elle-même, en dehors de tout calcul intéressé. « Et c'est là ce qu'on appelle le devoir » (1). « Lorsque c'est le motif de la loi qui fait agir, en ajouter un autre (une sanction) à celui-là pour le rendre efficace, c'est une contradiction dans les termes » (2).

La satisfaction de pratiquer la loi a paru au stoïcisme la plus haute et la vraie récompense pour la vertu. C'est en s'inspirant de la même

---

(1-2) Paul Janet, *La morale,* p. 575.

donnée que Paul Janet a défini le mérite : l'accroissement volontaire de notre excellence intérieure, et on ne saurait concevoir une sanction plus haute de la loi morale. Cette loi prise en elle même ne contient aucune promesse de bonheur. Elle commande, comme si elle ne connaissait rien de tel (1). La vertu est donc à elle-même sa propre récompense ; suivant la maxime stoïcienne, elle est le bonheur, et on peut dire avec Spinoza : la béatitude n'est pas la récompense de la vertu, c'est la vertu elle-même (2).

D'après M. Renouvier, les lois de la morale ont pour sanction premièrement la conscience du sujet qui les tient pour obligatoires, et en second lieu la confirmation venue de la conscience d'autrui (3). Une autre sanction est celle du perfectionnement ou de l'abaissement de la nature individuelle (4). Sous une forme différente, c'est l'idée même de la conception du mérite et du démérite, ci-dessus mentionnée. M. Renouvier fait observer, de plus, que la morale trouve sa sanction dans sa source même et que cela lui est propre (5).

Si nous prenons dans ses termes les plus généraux la question de la sanction, nous y voyons figurer deux éléments primordiaux dérivant de la

---

(1-2) Paul Janet, *op. cit.*, p. 581, 585.
(3) *Science de la morale*, I, p. 285.
(4) *Ibid.*, p. 288.
(5) *Ibid.*, p. 285.

nature des choses. De même qu'un homme prudent, qu'un homme économe, qu'un homme calculant la portée de ses actes, trouvent dans les résultats qu'ils obtiennent une véritable sanction d'une conduite sage et réservée; de même, l'homme vertueux trouve son bonheur dans le perfectionnement de son être, tandis que l'homme vicieux ou criminel s'enlise de plus en plus dans le vice et dans le crime. On doit reconnaître par conséquent, dès le temps présent, des sanctions évidentes à la loi morale et une responsabilité certaine. Donc cette notion de responsabilité n'est point vide comme on a pu le penser. Elle possède un contenu positif non pas dans les nuages, mais sur le terrain de l'expérience personnelle.

Cette responsabilité a-t-elle des conséquences plus étendues ? la récompense et la peine, sous des formes différentes, sont-elles admissibles au delà de la vie présente ? A mon humble avis, la philosophie n'en sait rien. Elle aurait tort de nier. Si elle affirme elle sort de l'hypothèse vérifiable par l'expérience ordinaire, et par conséquent du domaine scientifique.

b. *Responsabilité objective.*

La responsabilité objective ou légale a dû se développer consécutivement à la responsabilité familiale, qui avait déjà, par elle-même, une nature objective certaine. L'élément religieux figura

nécessairement dans ces deux espèces particulières, et la religion ne tarda pas, au point de vue légal, à dominer et à régir la cité antique. Avec Socrate, le stoïcisme, le christianisme à ses origines, on distingue deux légalités : l'une humaine, l'autre divine, mais la confusion se rétablit bientôt par le fait même du triomphe du christianisme qui versa dans la théocratie. Le citoyen n'est plus distingué du croyant; le citoyen doit être un croyant. On est ainsi revenu à la conception particulière à la cité antique.

L'idée de châtiment empruntée à la responsabilité familiale a été singulièrement confirmée par le caractère surtout religieux de la cité. Dans le cas de violation de la loi, ce qui, au fond, constituait un sacrilège, le châtiment dut être compris comme une expiation nécessaire que réclamait la vengeance céleste. Mais, dans les temps modernes, un grand progrès s'est accompli : la loi religieuse a été, au moins en principe, radicalement distinguée de la loi civile et celle-ci ne saurait obéir aux mêmes inspirations que la première. La société s'est constituée pour la protection, la défense de chacun, ce qui donne par cela même aux lois civiles un caractère utilitaire. Les idées de mérite et de démérite, de bien moral et de mal moral leur sont devenues complètement étrangères. Elles visent essentiellement l'utilité commune et particulière, sauf certaines réserves, comme il sera dit plus tard. Dans la conception

première de sa constitution, la société donc n'est ni morale, ni immorale, car elle part d'un principe qui ne dépend point de l'éthique impérative.

Le pouvoir civil étant donc institué pour défendre les droits individuels et ceux de la collectivité contre toute atteinte, le châtiment, en lui-même très réel, qu'entraîne la responsabilité légale ou objective, ne doit être interprété que comme un moyen de prévention ou de répression qui est l'œuvre propre de la défense sociale. On ne châtie point pour le punir un être pervers, mais on s'applique à le mettre dans l'impossibilité de nuire.

La responsabilité objective, mise en présence des éléments que nous avons rencontrés dans la responsabilité subjective, ne tient compte que de deux et supprime le troisième. Ces éléments sont : la volonté, la notion de mérite ou de démérite, la sanction.

Un acte qui n'est point voulu par son auteur n'entraîne pour lui aucune pénalité, si nuisible soit-il pour le corps social. Celui qui manque de discernement, dont la volonté est sans règle dirigeante, soit par le fait de l'âge, de l'empoisonnement, de la maladie, est tenu pour irresponsable. Lors même qu'on n'admet point la liberté de la volonté, on réclame l'existence d'une volonté réelle de l'agent d'un crime pour admettre sa responsabilité (Tarde), sous le prétexte que sa volonté c'est bien lui-même. C'est un caractère d'identité personnelle.

D'une manière générale, la société n'a pas à connaître du mérite ou du démérite de celui qui l'attaque. Usant du droit de légitime défense individuelle et collective, elle considère l'acte en lui-même et, par la répression ou la simple prévention, fait œuvre de défense sociale.

Cette défense, même dans le caractère afflictif pour le coupable, est la sanction de la loi violée. En fait, la peine exerce une action morale, une épreuve pénible du sentiment subjectif, mais ce n'est là qu'un accident; cette douleur pourrait avoir un résultat moralisateur, mais ce n'est là encore qu'un accident. L'essentiel est ailleurs; c'est-à-dire dans la répression d'un acte antisocial. Il y a ici un intérêt supérieur en cause, qui paraît étranger à toute justice (Bruhl). Il est certainement plus étranger encore à la charité, qui aspire comme on le sait, et cela depuis longtemps, à supprimer la justice.

Ainsi la peine infligée, la sanction de la loi civile n'est ni un châtiment pur et simple, ni un châtiment doublé d'une expiation. Celle-ci implique le mal moral, le péché. C'est une doctrine d'ordre religieux dont la société civile n'a aucunement le droit de s'emparer. Religieusement parlant, l'expiation est : ou la vengeance d'une justice implacable, ou une purification imposée au coupable. A aucune responsabilité objective, légale ou non, on ne peut attribuer un rôle de ce genre qui serait la conséquence pure et simple de la confu-

sion de la société civile et de la société religieuse.

Les choses sont donc différenciées : d'une part l'utilité, de l'autre le devoir. Au premier cas se rattache la responsabilité objective, au second, la responsabilité subjective. Les deux domaines se trouvent ainsi rigoureusement séparés l'un de l'autre.

En est-il vraiment ainsi ? M. Lévy Bruhl lui-même n'a-t-il point dit quelque part : « Nous n'affirmons pas ici *à priori* qu'il n'y a aucun rapport d'aucun genre entre la moralité et la légalité. Tout donne à penser qu'elles soutiennent entre elles des rapports très étroits » (1). « L'homme tel qu'il est conçu, au point de vue de la responsabilité légale, est une abstraction dans laquelle disparaît ce qui fait la caractéristique de sa nature. Après avoir établi des distinctions devenues nécessaires, plus que jamais, il faut s'attacher au principe de Kant : Traite toujours l'humanité dans ta personne et dans celle d'autrui comme une fin, et jamais comme un moyen. L'homme, si l'on veut, n'est qu'une unité sociale, mais le rapport de cette unité au tout n'est pas un simple rapport numérique. L'unité à elle seule contrebalance le tout » (2).

---

(1) *Op. cit.*, p. 65.
(2) *Ibid.*, p. 183-184.

En effet le principe utilitaire ne peut s'appliquer à tous les rapports de l'homme avec la société. Sans cela elle pourrait frapper l'innocent à titre d'exemple si elle pouvait y imaginer quelque profit pour elle-même. Pourquoi l'individu, organe matériellement infinitésimal dans l'économie du corps social, n'est-il point un simple instrument entre les mains de la société qui en userait au gré de ses convenances? C'est qu'il a une valeur propre, une dignité morale qu'il ne possèderait point s'il n'était qu'un simple anneau dans la chaîne indéfinie des phénomènes, autrement dit des causes et des effets, autrement dit des actions et des réactions motrices auxquelles on a prétendu ramener tout le fonctionnement des choses. Dans la donnée du mécanicisme que pourrait donc être la valeur morale et la dignité d'un mouvement quelconque, d'une oscillation à petite ou grande amplitude?

Si la société n'est point maîtresse de notre destinée au point de nous traiter suivant son bon plaisir, ou, en d'autres termes, suivant ce qui peut lui paraître utile et opportun, c'est que son action est subordonnée à une doctrine implicitement admise, savoir la possibilité pour nous d'avoir agi différemment que nous ne l'avons fait. Ce n'est point seulement l'acte matériel d'avoir violé la loi qui est réprimé, mais c'est de l'avoir fait en connaissance de cause, connaissance de cause qui est la première condition d'un choix responsable. Quand cette condition manque aux deux extrémi-

tés de la vie, ou en vertu d'un état morbide, il n'y a point de discernement possible, point de choix responsable, et la défense sociale désarme d'elle-même ou se borne à de simples précautions. La possession de nous-même, l'autonomie, la faculté d'agir conformément à la loi a manqué et la répression manque aussi.

Or cette possession de nous-même, cette autonomie qui nous permet de nous conformer à la loi, de la réaliser, aussi bien au point de vue objectif qu'au point de vue subjectif, c'est ce qui constitue la liberté humaine, moralement parlant, et ce qui la distingue de l'aveugle nécessité du mécanicisme. La séparation est justifiée dans le premier cas, elle ne l'est point dans le second qui, dans l'obéissance comme dans la révolte, n'aurait affaire qu'à la plus parfaite innocence. Quant à dire que la société ne tient pas compte de ces distinctions futiles, qu'elle n'a point à se préoccuper des questions morales, qu'il n'y a pas lieu de se demander si un criminel était maître ou non de lui-même, et s'il pouvait agir autrement qu'il ne l'a fait, c'est énoncer de très fâcheuses erreurs. On paraît oublier que nos actions nous paraissent naturellement avoir un caractère de liberté, puisque par intuition chacun se sent ou se croit libre. Affirmer que nous sommes victimes d'une illusion négligeable, n'est point un argument sans réplique, car il ne s'agit point de déterminer ici l'existence ou la non existence d'illusions toujours possibles, mais bien

de savoir si oui ou non nous nous sentons libres, fait qui ne relève d'aucun raisonnement quelconque. Or tout homme se sent libre et tous nos actes, dans la vie, impliquent à nos yeux la prémisse obligatoire de la liberté. De même que nous nous sentons libres, de même nous croyons que nos semblables le sont également, et personne ne songe à se demander si celui qui a commis le mal ou violé la loi est répréhensible et partant responsable. On ne songe à se poser la question de la liberté morale que lorsque le discernement manque ou paraît manquer à la causalité personnelle.

La liberté morale sentie par tous, admise chez tous, *exceptis excipiendis* est le fondement essentiel, et tacitement admis par tous, de la responsabilité objective ou légale. S'il en était autrement, cette responsabilité légale n'aurait d'autre sens que celui des lois propres à la nature. Auquel cas l'acte matériel serait invariablement sanctionné de la même manière, sans préoccupation aucune de la personne, de son discernement ou de son absence de discernement.

Revenant aux rapports de la société et de l'individu, on reconnaît aisément qu'il y a, à d'autres égards, des limites imposées par des faits d'ordre moral à l'action du corps politique. Celui-ci aurait un intérêt de premier ordre à éliminer de son sein tout ce qu'il a le droit de considérer comme des quantités négatives ou même nuisibles. Il y a des familles de criminels, de tuberculeux, de cancéreux,

d'aliénés, d'alcooliques qui constituent comme des maladies de la race elle-même. Avec une certaine chirurgie, elle pourrait se débarrasser de cette gangrène sociale. De plus, à l'exemple de certains sauvages qui mettent à mort leurs parents, lorsqu'ils sont sont devenus des non valeurs économiques, on pourrait résoudre aisément le problème des retraites pour la vieillesse. Si donc la société a un caractère utilitaire, elle n'en est pas moins maintenue dans certaines limites qu'elle ne peut absolument pas franchir, lors même que son intérêt évident est en cause. Elle s'arrête ou doit s'arrêter devant le droit individuel, et celui-ci est une question morale au premier chef.

Ce que je viens de dire rentre dans la question générale de justice qui ne consiste pas à traiter tous les individus de la même manière, mais à rendre à chacun ce qui lui est dû : *suum cuique*. Or chacun a droit à sa liberté personnelle, et la justice devient alors l'égalité des libertés. Mais cette justice va plus loin, pour être adéquate à sa formule générale, en cherchant pour ainsi dire à proportionner la réaction à l'action, le résultat à l'effort. C'est ainsi qu'économiquement le bénéfice tend à être en rapport avec l'importance, la qualité et la quantité du travail. Ceci posé, je reviens à la question de responsabilité.

Relativement à la responsabilité légale, on incline ou à supprimer la notion de justice ou à la modifier profondément, autrement dit à la remplacer

par celle de charité (1). Il me semble que les circonstances atténuantes répondent à un besoin très réel de conserver la notion de justice. Ainsi le cas d'un voleur de profession est certainement plus grave que celui d'un malheureux que la faim seule a porté à dérober. Le cas d'un meurtrier qui a donné la mort par un acte de violence, sans avoir l'intention de la donner, est moins grave que celui d'un meurtrier qui a agi avec préméditation. Dans ces diverses circonstances, le fait matériel étant supposé le même, la responsabilité sera appréciée d'une façon tout autre, malgré l'identité des faits matériels. La défense sociale se distribue d'une manière différente, parce qu'il y aurait injustice souveraine à s'en tenir aux actes eux-mêmes.

Un intoxiqué, un malade, un aliéné, un épileptique atteint de folie transitoire manquent de discernement, comme je l'ai déjà dit. Les frapper, pour un meurtre commis dans de pareilles conditions, ne doit point se faire parce qu'il y aurait une souveraine injustice à ce qu'il en fût ainsi. Voilà le principe dont l'application présente évidemment des difficultés nombreuses dans l'application, car on se préoccupe de savoir si le discernement a manqué d'une manière absolue ou relative; d'où des cotes mal taillées.

Certaine question ne manque pas d'analogie avec la précédente. La perversité native, l'homme

(1) Lévy Bruhl.

criminel par nature, s'il existe, l'absence originaire de toute conscience, permet-elle à la défense sociale de s'exercer dans des conditions normales ? L'intérêt de la collectivité paraît avoir ici des exigences d'autant plus impérieuses que la loi morale paraît être une lettre morte dans l'espèce. Où la conscience manque, l'homme manque, et alors il n'a pas plus de valeur morale qu'une bête malfaisante, un loup, un chien enragé. Mais de pareils monstres ont une figure humaine et il en coûte d'en user avec eux comme avec un animal féroce. Si on ne va pas plus loin, il faut toujours les mettre dans l'impossibilité de nuire.

Des considérations qui précèdent, il résulte que la responsabilité objective soutient des rapports étroits avec la morale, à laquelle elle est manifestement subordonnée. Elle en tire son principe fondamental implicite, savoir la liberté humaine, et, dans la pratique, se trouve limitée par des considérations de droit et de justice qui n'ont point une origine différente.

Dans les développements que je viens de donner à la notion de responsabilité, je n'ai fait figurer, à titre d'expérience, que l'observation psychologique, parce que là est pour moi la pierre angulaire. Mais nous sommes entrés maintenant dans une phase scientifique s'inspirant d'une autre expérience, surtout empruntée au monde extérieur. Sur ce terrain, je me propose de faire l'examen

critique de la théorie de M. Tarde et de celle de M. Binet.

M. Tarde ne me paraît point avoir insisté suffisamment sur la distinction de la responsabilité légale et de la responsabilité subjective. Il incline d'ailleurs, très évidemment, à se placer au point de vue de la première, dans la théorie qu'il expose, « la morale individuelle n'étant pour lui qu'un écho intérieur de la morale sociale » (1). Dans de pareilles conditions, cette théorie qui semble s'inspirer, à la fois, du sujet et de l'objet a, dans ses traits généraux, un caractère empirique extérieur incontestable. D'après M. Tarde : « La responsabilité d'une personne envers une autre suppose deux conditions réunies : 1° qu'il existe un certain degré de similitude sociale entre ces deux personnes; 2° que la première cause de l'acte incriminé ait été *elle-même* et soit restée ou paraisse être restée identique à elle-même » (2). La responsabilité peut donc exister sans qu'on soit resté identique à soi-même, il suffit de le paraître. Dans ces termes, le principe essentiel de la responsabilité siègerait dans la similitude sociale, et il y a de plus une apparence d'identité, répondant ou non à une réalité.

M. Tarde me semble se donner un mal inutile pour prouver la nécessité de cette identité. Pour

(1) *La Philosophie pénale*, p. 24.
(2) *Ibid.*, p. 133.

la société, il importe fort peu que l'individu soit demeuré plus ou moins identique à lui-même, car on ne peut aller plus loin en fait d'identité. Il suffit qu'il n'y ait point d'erreur sur la personne, et que ladite société soit bien sûre de ne point frapper Pierre lorsque c'est Paul qui est le coupable. Objectivement parlant, on ne peut demander davantage à la légalité. L'éminent criminaliste dit toutefois, il faut lui rendre cette justice, des choses intéressantes, et à noter, sur cette question de l'identité personnelle, qu'il considère même comme un élément plus important que celui de la similitude sociale.

Abordant ce deuxième élément, il s'exprime ainsi : « En quoi doit consister la ressemblance des individus pour qu'ils se sentent responsables les uns envers les autres » (1)? Il y a ici une expression remarquable : « pour qu'ils *se sentent* responsables » et non point : pour qu'ils *soient* responsables. Or M. Tarde part, pour établir sa théorie de la responsabilité sur ce second chef, non point d'une loi perçue par l'intelligence et entraînant l'obligation, mais bien d'une ressemblance sollicitant, chez les individus, un sentiment de responsabilité les uns envers les autres. C'est là de l'empirisme objectif non douteux. Ce fait de la similitude sociale n'existe point dans les exemples suivants : Un commandant anglais achète une jeune négresse, la tue d'un coup

(1) *Ibid.*, p. 98.

de fusil et la donne à manger à l'un de ses frères en peau noire et en similititude sociale. Pendant le repas l'Anglais prend des instantanés pour fixer ses souvenirs. « Se sent-il coupable et doit il être jugé coupable au même degré que s'il avait traité de la sorte un de ses compatriotes ? Non assurément ». « Au Zanzibar, au dire de Corre (*Crime et suicide*), des Allemands civilisent des nègres en se faisant accorder par le fouet et le fusil ce qu'on ne leur accorde pas de bonne grâce. Au Sénégal, j'ai pu admirer les procédés grâce auxquels nos gros commerçants arrivent, dans la mère patrie, à la fortune et aux honneurs. On ne se gêne pas, entre Européens, pour raconter, le rire aux lèvres, les tours de passe-passe à la bascule ». « Les plus honnêtes Chinois croient licites contre un Français et les plus honnêtes Français croient licites contre un Chinois bien des choses qu'ils se reprocheraient contre un des leurs ». « Tel peuple civilisé se souvient, sans le moindre remords, d'avoir fait la traite des nègres de Guinée, empoisonné des Chinois ou massacré des Indiens ». « En temps normal, un paysan se croit, se sent plus coupable, s'il a volé un paysan comme lui que s'il a volé un bourgeois, un grand propriétaire, son voisin; et, réciproquement, un homme d'affaires qui se fera scrupule de tromper un de ses collègues dans un procès, regardera comme une bonne plaisanterie de faire tomber un étranger dans un piège du même genre ».

Donc, plus nous sommes dissemblables, socialement parlant, et moins nous nous sentons, et, par conséquent, moins nous sommes responsables. La responsabilité objective ou légale ne peut accepter pareille donnée, puisqu'elle s'attache surtout au fait extérieur. Quant à la responsabilité subjective, celle qui a pour principe essentiel l'existence d'une loi morale, on comprend que la question de similitude sociale, simple affaire de sentiment, lui soit entièrement étrangère. En définitive, M. Tarde s'est placé surtout au point de vue de l'expérience du dehors, et il conclut à la moralité des mœurs telle que l'expérience nous les montre. C'est du naturisme non douteux.

Avec M. Binet, nous sommes sur un terrain analogue. D'après lui (1), les nouveaux criminalistes ont eu l'idée lumineuse de frapper les délinquants d'après leur degré de perversité, non d'après le degré de liberté avec laquelle ils ont agi. Il est vrai, sans doute, qu'il y a des rapports multiples entre le crime et certains états pathologiques (folie, épilepsie, alcoolisme, dégénérescence), sans parler de l'atavisme. On en a conclu que tout criminel dit sain d'esprit est, en réalité, un aliéné, ce qui n'empêche point de maintenir la pénalité. Mais on plaint le criminel, quand on a l'âme sensible, apparemment.

---

(1) De la responsabilité morale, *Revue philosophique,* 1888, II, p. 217 à 231.

Il est bien entendu, d'ailleurs, que le libre arbitre n'a rien à voir avec la liberté morale (1). Cependant, pour être responsable, il faut être libre, mais il ne s'agit point ici de la liberté métaphysique. Le mot doit être pris dans le sens de liberté physique d'action et d'exécution. Est libre celui dont les membres ne subissent pas une contrainte physique et tout extérieure. Est libre celui dont l'acte purement pesé et réfléchi est en parfait accord avec la personnalité morale dont il émane; l'acte libre est celui qui contient, comme en miniature, le caractère de l'agent. Pour être responsable d'un acte, il faut l'avoir voulu et exécuté librement.

On peut étudier la responsabilité à deux points de vue distincts : au point de vue subjectif de l'agent qui apprécie lui-même la valeur morale de son acte, qui se juge et se condamne; au point de vue objectif de la réaction émotionnelle qu'un acte produit sur les autres individus, sur les témoins de l'acte et sur la société en général. M. Binet se place, de propos délibéré, sur le terrain de la responsabilité objective.

Tout crime ou délit éveille normalement deux ordres de sentiments :

1° Hostilité, répulsion;

---

(1) Tel est l'aveu de M. Fouillée que M. Binet accuse d'être partisan du libre arbitre. L'erreur d'appréciation me paraît un peu forte.

2° Sentiment de pitié qu'excite en nous la souffrance humaine et l'idée particulière du châtiment qu'on va infliger au coupable. Ces sentiments opposés entrent en conflit, et c'est la mesure dans laquelle l'un ou l'autre domine qui paraît régler la responsabilité de chaque délinquaut. Néanmoins si l'on doit agréer le sentiment de pitié réveillé par le supplice, il faut rejeter la joie féroce de la foule immorale. Les crimes les plus odieux (exemple : Tropmann), démontrent la nature purement émotionnelle de la responsabilité morale.

De ce qui précède, M. Binet arrive à conclure que la morale sentimentale est sans contredit la pire des morales, car elle va d'un excès à l'autre, tantôt faible, tantôt féroce, et se laisse prendre au caractère dramatique des choses beaucoup plus qu'à leur valeur réelle. Telle est la manière de voir de ce psychologue expérimental, seulement il ne cherche pas à établir ce qui doit être, mais à décrire ce qui est ; c'est pour lui une question de fait que la responsabilité morale d'une personne se mesure chaque jour par les sentiments qu'elle inspire.

M. Binet s'est placé sur le terrain non de la responsabilité légale, mais sur celui plus étendu de la responsabilité objective, comprenant la première nécessairement. Pour la responsabilité légale, à proprement parler, elle se base surtout sur les faits délictueux, bien que des notions subjectives de justice et de charité puissent lui apporter de

véritables correctifs dans l'application. Quant à la responsabilité objective non légale, il est contradictoire : 1° après l'avoir rattachée à une sorte de balance de deux sentiments : pitié et répulsion, de vouloir exclure les joies féroces de la foule, qui sont aussi des sentiments ; 2° après avoir fait de la responsabilité morale une pure question de sentiment, de déclarer, avec beaucoup de vérité d'ailleurs, que la morale sentimentale est la pire des morales.

M. Binet, dominé par l'empirisme, au lieu de chercher en morale ce qui doit être, et tel est bien le point de vue de l'éthique rationnelle, a préféré décrire ce qui est, sans vouloir accepter néanmoins les joies féroces de la foule, et cependant, comme le reste de la description, elle rentre dans la donnée scientifique :

La Morale, ce sont les mœurs !

CHAPITRE XIV

LIMITES DE LA MORALE

La morale ayant, ou plutôt devant avoir pour éléments fondamentaux le droit et le devoir, il devrait s'ensuivre que les limites de la morale sont évidemment les mêmes que celles du droit et du devoir. Aussi loin vont le droit et le devoir aussi loin doit aller la morale.

Or il y a ici une question préjudicielle à examiner, savoir la part qui revient au droit dans la théorie de la morale.

Pour Kant la loi du devoir est le principe fondamental, la chose est certaine. Toutefois il n'en considère pas moins la doctrine du droit comme la première partie de la doctrine morale (1). Proposition qui attribuerait à celle-ci deux éléments essentiels : le droit, le devoir.

Ceci posé, quelle est la définition à donner au droit? « La liberté qui n'est pas limitée par aucun impératif contraire prend le nom de droit » (2).

---

(1) Kant, *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 3.
(2) *Ibid.*, p. 31.

Cette assertion du maître manque d'exactitude, car la plupart de nos libertés sont limitées, ce qui ne les empêche nullement d'être des droits formels, dans la mesure du respect d'autrui. Deux autres définitions : « Le droit est l'ensemble des conditions au moyen desquelles l'arbitre de l'un peut s'accorder avec celui de l'autre, suivant une loi générale de liberté » (1). « Le droit est la condition restrictive imposée à la liberté de chacun, de s'accorder avec celle de tous, en tant que cela est possible suivant une loi générale » (2). D'une manière générale, le droit se divise en droit naturel et en droit positif, en droit inné et en droit acquis. Le premier est le droit que chacun tient de la nature, indépendamment de tout acte juridique ; le second celui qui suppose un acte de ce genre. Le mien et le tien innés (droits naturels) peuvent être encore appelés internes, car le mien ou le tien extérieur est toujours nécessairement acquis (3). « Il n'y a qu'un seul droit inné, ce droit unique, originaire, que chacun possède par cela seul qu'il est homme, c'est la liberté » (4) avec des applications ou divisions diverses... il n'y a pas, relativement à ce qui est inné, des droits, mais un

(1) *Ibid.*, p. 43.

(2) Kant, *Petits écrits relatifs au droit, Des rapports.*

(3) *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 54 ; *De la théorie et de la pratique*, p. 355, de l'ouvrage sur les *Eléments métaphysiques du droit*, trad. Barni.

(4) *Ibid.*, p. 55.

droit (1). Cela dit, Kant passe à l'exposition du droit acquis, privé ou public.

Il est de pleine évidence : 1° que Kant a donné du droit en général une définition négative, puisqu'il arrive à en faire une condition restrictive de la liberté de chacun ; 2° que ce caractère négatif n'appartient point à la nature propre du droit inné, et n'est qu'une conséquence inévitable de notre existence en société. Il n'est donc applicable qu'au droit acquis qui fait sans doute partie de la morale, mais qu'il est préférable de traiter à part, pour éviter les confusions, et aussi quand on veut restreindre son sujet au point de vue subjectif.

Considérant, je l'ai déjà dit, le droit comme la première partie de la doctrine morale, Kant arrive toutefois à poser la question suivante :

Mais pourquoi la doctrine des mœurs (la morale) est-elle ordinairement désignée (entr'autres par Cicéron) sous le nom de doctrine des droits ? Pourtant les uns sont corrélatifs aux autres. La raison en est que nous ne connaissons notre propre liberté (de laquelle émanent toutes les lois morales, et par conséquent aussi tous les droits comme tous les devoirs) que par l'impératif moral, lequel est un principe de devoir, d'où l'on peut ensuite dériver la faculté d'obliger les autres, c'est-à-dire le concept du droit » (2).

---

(1) *Ibid.*, p. 57.
(2) *Ibid.*, p. 57.

Tout droit naturel, ce que Kant accorde d'ailleurs, est une liberté, une faculté propre à l'homme, si bien qu'il la dit innée. Que nous arrivions à la connaissance de notre liberté par un impératif moral, par un raisonnement quelconque, ou que ce soit pour nous un fait d'intuition (illusoire ou non, peu importe) il n'en est pas moins évident que le langage dont nous nous servons implique l'existence positive du droit, ce qui nous met dans l'impossibilité de n'y voir qu'une abstraction, en lui attribuant un rôle purement négatif, celui d'être une condition restrictive imposée à la liberté de chacun. Pareille assertion reviendrait à dire que le droit, c'est-à-dire la liberté, est une condition restrictive de la liberté. Donc si la définition ne s'applique point à tout le défini, savoir le droit en général, si elle ne s'applique qu'au droit acquis ou extérieur, à celui qui dépend des lois (1), elle ne saurait être acceptée dans les termes où il la présente.

« S'il n'y a point de liberté ni de loi morale qui s'y fonde, l'idée du droit est un mot vide de sens » (2). Or, Kant admettant la liberté, la loi morale et le droit, il s'ensuit que ce dernier est une vivante réalité, devant avoir une large place

---

(1) *Petits écrits relatifs au droit naturel*, p. 360, du volume des *Eléments métaphysiques du droit*, édit. Barni.

(2) Kant, *Opposition de la morale et de la politique*, p. 321, des *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit.*

dans la morale, et y figurer au même titre que le devoir. Conclusion évidemment conforme à ce que dit l'illustre philosophe : « La doctrine du droit est la première partie de la doctrine morale », mais peu conforme à la prétention de déclarer non morale toute action qui n'est pas absolument désintéressée. Or, nous sommes intéressés, et la morale est vraiment intéressée et dans le droit inné et dans le droit acquis ou extérieur, celui qui dépend de la loi. Le désintéressement n'est donc pas une qualité rigoureusement nécessaire d'un acte moral. L'erreur est grave s'il en fut.

Le droit ou pouvoir moral, suivant la parole de Leibniz, est l'expression de facultés naturelles qui sont appelées à un développement légitime, par cela seul qu'elles existent. Ainsi en est-il de la liberté de conscience, de la liberté de la pensée, de celle d'agir dans les limites qui consacrent le respect du droit d'autrui. Et encore la liberté de s'unir, pour suivre un but commun avec d'autres personnes, lorsque la société générale ou ses membres, pris individuellement, n'ont point à en souffrir. Et encore, dans une mesure à préciser, la faculté de prendre part, si on est capable et digne, au gouvernement de la cité. Enfin, le pouvoir d'appropriation, principe essentiel de la propriété, qui consiste, comme le disait Siéyès, dans une véritable extension de la personne aux choses; pouvoir méritant les respects de tous, à commencer par l'Etat, qui doit aussi le protéger efficace-

ment, car c'est là une des conditions essentielles de sa propre institution.

Je viens de placer, sous toutes réserves, la chose est assez claire, le droit politique parmi les droits naturels, parce qu'il devrait en être ainsi, idéalement parlant. Or, en fait, nous voyons refuser ce droit, même dans la plupart des démocraties, à toutes les femmes, comme si elles manquaient de caractère, ou d'intelligence ou de moralité. Nous le voyons, aussi, refusé aux enfants, jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge d'homme, car alors on admet, hypothétiquement, il est vrai, qu'ils ont l'intelligence, le caractère, la moralité, à titre suffisant, pour les mettre en mesure de participer au gouvernement de la cité, de la chose publique.

En réalité, ce droit politique, autrement dit le *self government,* n'est point à la portée de tout le monde, il ne réussit point partout, et les aristocraties, les monarchies, les gouvernements de patronage et de tutelle n'ont pas existé sans raison d'être. Leur genèse et leur maintien ont correspondu à des nécessités certaines, qui peuvent sans doute être appelées à disparaître, mais qui ne l'ont point fait encore partout, et qui, dans certaines conditions inférieures d'intelligence et de moralité, pourraient même subsister toujours. C'est le secret de l'avenir. Ainsi, au point de vue du *self government,* étant donnée l'observation des faits historiques, présents ou passés, on ne peut reconnaître dans un pareil système, pour le plus

grand nombre des créatures humaines, qu'une aspiration sentie ou à sentir, un idéal entrevu ou à entrevoir. Ce système est possible, puisqu'il existe dans certains points du globe, mais l'expérience seule peut nous apprendre, si toutes les races d'hommes sont capables et dignes de le pratiquer. Quant au temps douloureux où nous vivons, nous ne savons que trop que la liberté politique est susceptible de devenir l'occasion de cette licence effrénée, qui non seulement met en question l'existence même de la société, mais conduit à la violation directe de la plupart des droits essentiellement naturels. Tels sont les fruits certains de l'anarchie. Inutile de dire où ils se manifestent avec des facilités et des complicités sans mesure.

Je viens de donner un exemple typique des limites que la réalité des choses peut mettre à l'exercice d'un certain droit. Et cependant, quoi de plus naturel en soi, que de participer à la gestion des affaires publiques, lesquelles sont aussi nos propres affaires, car elles nous intéressent très directement? Conclusion, il y a des peuples mineurs comme il y a des mineurs par leur âge.

On sait donc, il est prouvé par l'expérience, que si, dans certaines conditions, des limites plus ou moins restrictives ne sont pas admises pour le droit politique, la première conséquence est l'atteinte portée chez nos semblables à d'autres droits naturels de la personne morale, qu'il s'agisse de

pensée, de conscience, de travail, de propriété, d'associations. Une seconde conséquence est le relâchement ou les ruptures des liens sociaux, tels que le passé les a constitués sur la base de la civilisation. D'une part, on n'a donc point respecté le principe fondamental de se maintenir à l'intérieur des limites tracées par le droit d'autrui, on a foulé le devoir aux pieds, et, d'autre part, on s'attaque directement à la société elle-même, qui est un fait d'utilité commune et de droit commun. Au nom de la liberté politique, on peut donc arriver à détruire les libertés générale et particulière qui ne sauraient exister sans règles, et à provoquer la dissolution complète des liens sociaux.

Ainsi le droit naturel n'est point un absolu, mais un relatif, car il appartient à des individualités dont les libertés doivent être conçues comme égales entr'elles et qui, par conséquent, se servent de borne l'une à l'autre. Cela veut dire que le droit trouve dans le devoir une limite normale. Là est la justice. Et celle-ci ne consiste nullement, comme on peut se l'imaginer dans les écoles radicales ou socialistes, à traiter tous les hommes de la même manière, sous le prétexte qu'on est juste envers tous en n'accordant de privilège à personne. Pareille conception ne correspond nullement d'une manière adéquate avec le respect du droit, car celui-ci ne consiste pas seulement à ce que personne ne soit privilégié devant la loi, mais bien dans la possession et le pouvoir d'exercer nos

libertés naturelles. A celles-ci se rattache éventuellement, comme on l'a vu, la liberté politique. Je dis éventuellement, car la législation aura beau proclamer l'universalité du suffrage, elle n'élèvera, par cela même, le niveau intellectuel et moral de personne, et pourra préparer ainsi, cela s'est vu, la ruine de la patrie.

Scientifiquement parlant, la science morale doit exprimer un absolu, et telle est bien la pensée qui a hanté le génie de Kant. Il a visé à faire une science rationnelle de l'éthique, de même qu'il y a une science purement rationnelle qui constitue les mathématiques ; et, dans un autre esprit, on retrouve chez Spencer une tendance analogue (1). Mais la connaissance expérimentale que nous avons de l'humanité apporte des correctifs nécessaires à l'idéal rationnel conçu par notre esprit ; de là cette casuistique qualifiée de rationnelle par M. Renouvier. Les restrictions apportées au droit naturel, en politique, en sont un exemple frappant. Le grand fait négatif, en éthique, c'est l'état de guerre ; l'une des caractéristiques les plus nettes de la chute profonde de l'homme. Ce fait négatif nous conduit à une morale pratique s'inspirant de plus ou moins loin de la science morale pure que Kant s'est efforcé de constituer, et dont il a certainement compris le caractère irréalisable. Si donc il y a nécessité d'admettre un idéal relatif dans l'expérience courante,

(1) *Morale évolutionniste*, p. 231-232.

cette seconde nécessité a son principe dans l'état de guerre, d'individu à individu, de peuple à peuple, ou de collectivités à collectivités. Elle puise aussi son origine dans les solidarités du milieu social qui est celui de chacun.

« La guerre et ses effets que la solidarité rend universels et permanents, étant une fois donnés, il ne se peut plus que l'individu, à moins de sacrifier en mille occasions tout ce qui lui est cher et son droit, accepte et surtout observe fidèlement les lois et maximes qui seraient applicables à un règne d'égalité et de paix, dans la société idéale » (1).

Lorsque notre droit, notre propriété, notre vie sont attaqués, nous sommes pleinement autorisés à nous défendre et l'emploi des moyens de défense qui conduit souvent à tuer son adversaire est une violation évidente du respect que nous devons à l'agent moral. Celui-ci d'ailleurs, un criminel par exemple, a commencé, en nous attaquant, à abdiquer sa propre dignité et à prouver qu'il est un agent immoral. Il a agi en bête fauve quand il veut porter atteinte à notre vie : nous pouvons alors le traiter en bête fauve. Ici la science morale n'a rien à faire.

Dans les guerres entre diverses collectivités, nous sommes conduits par la force des choses à tout un ensemble d'actes et contraints à des sujétions, où le droit et la justice n'ont rien à voir, quant à

(1) Renouvier, *Essais de critique générale*, 1er essai, p. 140.

l'individu. Nous sommes en présence de solidarités générales qui nous enserrent et nous entraînent là où notre moralité personnelle nous défendrait d'aller. Les exigences de la défense et de la discipline imposent silence à la voix de la conscience.

Nous devons défendre notre pays quand on l'attaque, car alors on nous attaque nous-même, et d'autre part, la loi morale nous ordonne de traiter nos semblables comme ayant une valeur morale, comme étant des fins en soi. Donc, contraste, opposition entre droits et devoirs, et devoirs s'élevant contre devoirs.

Il y a donc en morale une véritable casuistique appelée, par la nature des choses, à exercer un rôle très important. Kant s'est d'ailleurs préoccupé lui-même, mais à un point de vue assez restreint, de cette question de casuistique (1).

Ainsi d'individu à individu, en vertu du droit de légitime défense, nous pouvons être contraints à oublier le principe de la dignité de l'homme, lorsque notre adversaire a commencé par l'oublier lui-même. Cet oubli du coupable, à l'égard d'autrui, le place dans des conditions identiques vis-à-vis de la société qui est, par la délégation de chacun, chargée de la défense de tous. Si la société avait affaire à l'homme idéal de la morale *à priori,* elle devrait en respecter tous les droits, tous les pou-

---

(1) *Principes métaphysiques de la morale*, p. 79, 84, 87, 94, 98, 103, 133, 140, trad. Tissot.

voirs légitimes, toutes les libertés. Malheureusement il n'en est rien. L'homme *à posteriori* se présente, nombre de fois, en rupture de ban complète avec les règles de la conduite, criminel contre les personnes, criminel contre la propriété, cette extension de la personnalité. C'est-à-dire qu'il se présente en ennemi de toute justice, d'où la contrainte sociale produisant, à tout le moins, une répression énergique et efficace. Lorsque la collectivité met un voleur en prison ou au bagne, quand elle condamne un assassin aux travaux forcés ou lorsqu'elle lui fait subir la peine de mort, elle ne tient absolument aucun compte des droits naturels, ni du principe de dignité. Elle agit comme chacun le fait vis-à-vis d'un animal nuisible ou même dangereux au premier chef.

Entre l'homme idéal, objet de la science morale de Kant, et l'homme plus ou moins irrémédiablement voué par sa nature au vice et au crime, il y a l'homme de l'observation la plus commune, dont un poète a dit qu'il est un ange déchu se souvenant des cieux. Ses aptitudes morales plus ou moins altérées ne sont nullement détruites, et, par son libre vouloir, par son obéissance aux règles de la conduite, il arrive à remonter en partie la pente qu'il a descendue.

L'utile est-il parfois une limite restrictive pour le droit. Celui-ci peut sans doute se limiter lui-même, mais il n'y a que la seule circonstance déjà signalée de l'état de guerre qui puisse en suspen-

dre l'exercice d'une manière plus ou moins complète. L'utilité sociale ne se contente point en effet de restreindre, elle peut supprimer toutes les libertés lorsqu'elle exige le dévouement jusqu'à la mort. Un tel sacrifice, quand il touche aux intérêts supérieurs de la patrie, on le subit plutôt qu'on ne le recherche d'ordinaire. Cependant quelquefois c'est un acte consenti, voulu, se présentant comme un devoir que s'impose la conscience, devoir sublime qui prend sa source dans la volonté.

Après avoir parlé de droit et de devoir, mais plus encore du droit, je vais maintenant m'attacher particulièrement au devoir.

Quelqu'un disait un jour (A. Laugel ?) que si la destinée est obscure, le devoir est toujours clair. A mon avis, le mot toujours est de trop.

Comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire, toute obligation ou tout sentiment d'obligation n'implique pas un devoir correspondant. Ainsi Ravaillac s'est cru obligé sans l'être en réalité. Tous les crimes dus au fanatisme politique, religieux ou autre en sont là. C'est ici qu'il faut faire intervenir la règle de Kant. Elle nous montre si le principe de l'acte à accomplir est susceptible ou non d'être généralisé. Aucune obligation d'origine simplement passionnelle ne peut subir l'application de cette règle sans fléchir.

Il y a des circonstances où le devoir paraît strict, par exemple dans les cas où il répond à un droit

correspondant (question de contrainte, fait tout extérieur, mise à part). Dans d'autres circonstances, pense-t-on, il a moins de rigueur, par exemple lorsque, au lieu de s'en tenir à la justice, on s'inspire de la charité d'une façon exclusive.

En fait, le devoir de respecter les droits de nos semblables nous conduit aisément à favoriser leur développement, et la sympathie nous pousse à favoriser leurs intérêts, à leur prêter notre assistance lorsqu'elle est nécessaire ou simplement utile. C'est là un devoir de bonté, de charité, d'amour, de sociabilité, non un devoir de droit. On ne saurait l'exiger de nous, au nom de la justice, au nom d'un droit correspondant. Nous pouvons donc renoncer à l'exercice d'un droit, aller même jusqu'à sacrifier notre existence pour autrui, mais ce n'est un devoir strict pour personne, bien que ce soit un pouvoir que chacun possède. Notre détermination n'a point alors son origine dans le droit d'autrui, mais dans le principe de charité, de bonté qui inspire et guide notre liberté.

Le sacrifice peut donc se présenter avec un double caractère : celui que nous nous imposons à nous-même et celui que la collectivité nous impose. Le premier, je l'ai dit, peut s'associer au second.

On voit ainsi intervenir le sentiment dans l'éthique, seulement il y apporte son tempérament propre. En lui-même, il échappe à la précision, à la mesure, à la règle précise. Néanmoins, on a pu penser qu'il y avait une morale du sentiment, sus-

ceptible de remplacer la morale rationnelle, à tout le moins de s'y ajouter, pour ainsi dire, à certains moments. La première donnée, celle du remplacement, a joué un rôle de premier ordre dans les doctrines religieuses et certains systèmes philosophiques. Doctrines et systèmes qui se sont accordés à prendre l'amour comme principe fondamental de l'éthique. Mais celle-ci a besoin de règles, et le sentiment y échappe par sa nature même.

Il me paraît intéressant d'exposer sur ce point la pensée de M. Renouvier. Pour lui, le devoir de bonté existe vis-à-vis des êtres vivants et souffrants, hommes et animaux (1). L'assistance en termes généraux est un devoir de bonté (2), qu'il est expédient de remplir collectivement. Dans ce devoir de bonté, le devoir envers soi-même est seul en jeu, outre les sentiments qui parlent pour leur compte et dont l'humanité est le premier (3). La bonté, considérée par rapport au devoir, n'est point un débit (absence dans l'objet de l'assistance d'un droit correspondant), mais bien un devoir envers soi-même, fondé sur la nécessité morale où se reconnaît celui qui assiste, de cultiver en lui-même les bons sentiments, dont l'humanité est le premier (4). Part réelle du sacrifice dans le devoir de bonté.

---

(1) *Science de la morale*, I, p. 53.
(2) *Ibid.*, p. 160, 162, 164.
(3) *Ibid.*, p. 239.
(4) *Ibid.*, p. 298.

A ce point de vue que j'accepte pleinement, nous ne sommes point sortis de la morale rationnelle qui comprend le développement, le perfectionnement des facultés qui nous sont propres. Lorsque le sacrifice se produit, dans de telles conditions, il doit être approuvé et loué sans réserve. Mais, en principe : « L'amour comme mobile du bien doit être subordonné à la justice. Le mérite du bien accompli au-delà de la justice, ne peut venir rationnellement que par surcroît, après l'épuisement de l'ordre du juste. Aussi ne faut-il pas croire que l'enseignement du sacrifice soit né du développement naturel et complet de l'idée et de la pratique du bien moral... La doctrine de l'amour qui se sacrifie est le produit de l'établissement du mal dans la conscience bouleversée » (1). « La justice est la grande, l'unique sauvegarde et la bonté n'est qu'une passion sujette aux altérations et au plus complet renversement, là où manque la raison ».

La morale fondamentale est donc la morale rationnelle ; c'est à son inspiration qu'il faut toujours se soumettre. Dans le sacrifice de peu d'importance, comme dans celui qui va jusqu'au renoncement à soi-même, au dévouement absolu, il est nécessaire qu'un tel acte, s'il n'est pas commandé comme un devoir de justice, ait au moins l'approbation de la conscience. Il y a pour celle-ci des

(1) *Ibid.*, II, p. 505.

sacrifices qui sont condamnables, d'autres qui ne le sont point, et qu'elle approuve hautement. Donc il y a une extension possible de la morale dans le sens du dévouement bien qu'il n'y ait point de morale du dévouement ou du sacrifice. C'est toujours la morale rationnelle qui fournit la règle supérieure de la conduite. Seulement il y a ici, provenant du fond même de la personne, une initiative qui lui est propre, puisqu'elle dépasse l'obligation commune qui est la justice.

Le devoir, nous le savons, limite le droit, et détermine ainsi l'égalité des libertés. D'autre part le droit limite-t-il aussi le devoir? Dans l'immense majorité des cas, l'expérience en fait foi, chacun maintient son droit en regard de celui d'autrui, et si parfois on se fait à soi-même un devoir d'y renoncer, même sans invoquer le *summum jus summa injuria*, ce ne peut être qu'une exception. C'est ce qui arrive dans tout sacrifice. Mais il serait absolument contraire à la nature des choses que chacun se fît un devoir de bonté de renoncer à ses droits propres, pour se dévouer toujours et quand même aux intérêts de ses semblables. Peut-on imaginer un seul instant l'existence normale d'un pareil état de choses, qui ne pourrait avoir de raison d'être que dans la négation même du droit personnel, dont l'existence limite nécessairement certains devoirs? Faute de quoi quel charivari burlesque! Quelle anarchie absurde! Aucun gâchis, même en politique, n'y serait comparable. Ainsi le

devoir de bienveillance, comme dit Kant (1), de bonté comme dit M. Renouvier, trouve dans le droit une limite naturelle. Ainsi le devoir peut limiter le droit et le droit peut limiter le devoir.

Reste à aborder la question de l'utile. Celui-ci peut-il limiter le devoir? Incontestablement non, lorsqu'il s'agit de l'utilité individuelle, fonctionnant isolément et spontanément. Mais il y a l'utilité sociale qui peut faire également, sur ce chef, violence à la morale rationnelle. Nous sommes alors en présence d'une intrusion si offensive, si violente dans le domaine de l'Ethique du principe utilitaire qu'on peut se demander si, dans tous nos rapports avec la cité ou l'Etat, dans tous nos actes concernant celui-ci, il n'y aurait pas lieu d'adopter une règle de conduite absolument différente de celle qu'il nous faut pratiquer à l'égard de nos semblables, pris individuellement. Ainsi un tyran opprime la patrie qui soupire après sa délivrance. Sommes-nous autorisés à le tuer, au nom de l'utilité commune, suivant une opinion qui de l'antiquité est parvenue jusqu'à nous? Cicéron lui-même la partageait et il exalte la vertu du meurtrier (2). Il était fort utile pour le peuple romain de faire empoisonner Pyrrhus qui était en guerre avec lui. Faut-il en conclure que L. Fabius aurait dû accepter la proposition d'un traître qui proposait de se

(1) Il s'en explique très nettement dans le *De Officiis*.

(2) *De Officiis*.

charger de cet office? De même Aristide aurait-il dû, pour assurer la prééminence à sa patrie, accepter le projet de Thémistocle voulant détruire les flottes réunies des autres Grecs?

Je m'en tiens à l'antiquité pour les exemples à citer. Dans les temps modernes et de nos jours nous en avons d'autres qui nous montrent le droit des gens subissant les atteintes les plus odieuses. Nous rentrons ainsi, par la grande porte de la concurrence vitale, dans une morale absolument utilitaire. Mais la conscience morale, que d'inévitables solidarités sociales conduisent à se taire au sujet d'actes qu'au fond elle désapprouve, se redresse avec énergie, lorsque son indépendance lui est rendue, et ne saurait tenir un autre langage que celui de Fabius et d'Aristide. Elle n'a fléchi que lorsque des nécessités impérieuses, inexorables, l'ont opprimée. C'est la part de la casuistique.

Ce n'est point l'utile qui limite le devoir de la personne morale agissant librement, spontanément; c'est le devoir qui limite l'utile.

CHAPITRE XV

DES AUXILIAIRES DE LA MORALE

Le sentiment moral.

Des principes ne peuvent être fondés que sur des concepts (1), et il n'y a point de véritable principe suprême de la moralité qui ne soit indépendant de toute expérience et qui ne repose uniquement sur la raison pure (2). Cela posé, il est évident que, dans la pensée de Kant, ni l'intérêt, ni un sentiment quelconque ne peuvent être le principe suprême de la moralité. Pareille assertion me paraît peu contestable, en tant qu'il s'agit de morale fondée sur le devoir. Toutefois il s'agirait maintenant de savoir si certains faits empiriques ne pourraient point intervenir en éthique, et y jouer le rôle de précieux auxiliaires. Auquel cas la raison et l'expérience entreraient en collaboration véritable.

Il faut, pour l'austère philosophe de Kœnigs-

---

(1) *Critique de la raison pratique,* trad. Barni, p. 383.

(2) *Fondements de la métaphysique des mœurs,* trad. Barni, p. 38.

berg, que la loi morale ait un caractère purement rationel, parce que, entr'autres motifs, elle doit être la même pour tous les êtres raisonnables, qu'ils fassent ou non partie de l'humanité, tandis que des dispositions particulières à celle-ci, les penchants qui existent en elle, pourraient nous incliner, nous solliciter à agir, sans nous obliger. En effet elles seraient sans valeur, pour d'autres êtres raisonnables, qui existeraient en dehors de l'espèce humaine. Aussi : « Tout élément empirique ajouté au principe de la moralité, loin de le fortifier, trouble entièrement la pureté des mœurs » (1). La bienfaisance est sans doute un devoir quand on peut l'exercer; la satisfaction intérieure qu'elle procure, la jouissance du bonheur d'autrui peuvent être purs de tout motif d'intérêt ou de vanité. « Je soutiens, dit Kant, que, dans ce cas, l'action si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pourtant aucune vraie valeur morale » (2). D'où il suit que cette action est conforme au devoir, et qu'elle est sans valeur morale, à cause de la jouissance qu'elle nous procure, étant donnée certaine disposition naturelle qui nous porte à la bienveillance envers nos semblables.

En conformité complète avec la doctrine que je viens d'exposer, je puis citer les passages suivants : « Le caractère essentiel de la valeur morale

---

(1) *Métaphysique des mœurs*, p. 66.

(2) Fichte pensait de même.

des actions, c'est que la loi morale détermine immédiatement la volonté » (1). « Le mobile de la volonté humaine (le mobile est le principe subjectif de détermination) ne peut être autre que la loi morale » (2). « La loi morale est un principe objectif propre à déterminer les objets de l'action qu'on appelle le bien, le mal; elle est encore un principe subjectif de détermination, c'est-à-dire un mobile » (3).

Mais la doctrine va recevoir un correctif. « La loi morale produit un sentiment de respect nécessaire à l'influence de la loi sur la volonté » (4). « Le respect est un effet produit sur le sentiment, c'est-à-dire sur la sensibilité d'un être raisonnable » (5). « Sans doute le sentiment sensible qui est la condition de toutes nos inclinations est la condition de ce sentiment que nous appelons respect; mais la cause qui le détermine réside dans la raison pure pratique, et par conséquent il ne faut pas dire que c'est un effet pathologique (passionnel, affectif) mais un effet pratique » (6). « Ce sentiment (de respect) qu'on appelle le sentiment moral est donc produit uniquement par la raison. Il ne sert pas à juger les actions ou à fonder la

---

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 245.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 251.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*, p. 252.
(6) *Ibid.*, p. 251.

loi morale objective, mais seulement à en faire notre maxime, c'est-à-dire qu'il sert de mobile » (1).

Dans une morale fondée essentiellement sur l'*a priori,* la présence du sentiment, mobile ou principe subjectif de détermination nécessaire à l'influence de la loi sur la volonté, pouvait paraître en contradiction avec la source pure d'où doit procéder cette morale. D'où la nécessité de transfigurer le respect, de l'arracher à l'empirisme et de le faire passer dans l'ordre transcendental.

« La loi morale est l'objet du plus grand respect et la source d'un sentiment positif, qui n'est point d'origine empirique et peut être connu *a priori*. Le respect pour la loi morale est donc un sentiment produit par une cause intellectuelle et ce sentiment est le seul que nous connaissions parfaitement *a priori* » (2). « Le respect pour la loi morale est incontestablement un mobile moral et le seul qui mérite ce nom... L'effet restrictif produit par la loi morale sur la sensibilité est un sentiment de peine que cette loi peut connaître *a priori,* un sentiment d'humiliation que nous pouvons à la vérité connaître *a priori* » (3).

Donc, et la loi morale est un *à priori* de la raison, et les sentiments de respect, de peine, d'hu-

---

(1) *Ibid.*, p. 252.
(2) *Ibid.*, p. 248.
(3) *Ibid.*, p. 256.

miliation qu'elle développe dans notre sensibilité sont aussi des *à priori*.

Je complète par d'autres citations l'exposition du système. « L'homme doit avoir les dispositions esthétiques suivantes pour être affecté par des concepts de devoir ; elles sont les conditions subjectives de la susceptibilité du concept de devoir :

A. Le sentiment moral.

Le sentiment moral est la capacité du plaisir ou de la peine par la seule conscience de l'accord ou du désaccord de nos actions avec la loi du devoir » (1).

B. De la conscience.

« La conscience est la raison pratique représentant le devoir dans chaque cas d'une loi, pour absoudre ou condamner. Toute imputation d'un fait passe donc par la conscience, n'est possible que par elle » (2). Où est ici la condition esthétique ?

C. L'amour de l'humanité.

« L'amour de l'humanité est la bienveillance en tant qu'elle est soumise comme un fait à la loi du devoir. C'est le libre abandon de ses fins aux fins d'autrui.

» C'est un devoir de faire du bien aux autres hommes dans la mesure de nos facultés.

---

(1) Kant, *Principes de métaphysique de la morale. Introduction à la morale.* Traduct. Tissot, p. 210.

(2) *Ibid.*, p. 210.

» Tu dois aimer ton prochain comme toi-même, signifie : fais du bien à tes semblables, et ce bien opèrera en toi l'amour de l'humanité » (1).

D. Du respect.

« Le respect est le sentiment que la loi fait naître en l'homme pour sa propre nature, et ce sentiment est un fondement de certains devoirs. L'homme doit déjà respecter la loi pour pouvoir seulement se concevoir un devoir en général » (2).

Dans une première manière le principe objectif ou la loi morale est aussi le principe subjectif de détermination, ou plutôt cette loi morale détermine immédiatement et par elle-même la volonté. D'après une seconde manière, la loi morale produit un sentiment dit sentiment moral ou sentiment de respect qui est nécessaire à l'influence de la loi sur la volonté; il est le mobile de l'action. Ainsi l'opération de la loi morale n'est pas immédiate, mais médiate. Ce sentiment et ceux de peine, d'humiliation sont des *à priori* comme la loi morale elle-même. Enfin, d'après une troisième manière, pour que l'homme puisse être affecté par des concepts de devoir, il doit posséder certaines dispositions esthétiques : le sentiment moral, la conscience (est-ce un sentiment ?) l'amour de l'humanité, le sentiment du respect.

Je ferai remarquer ici que ces divers sentiments

---

(1) *Ibid.*, p. 211, 212.

(2) *Ibid.*, p. 212.

ne nous sont point donnés comme des *à priori,* et que le respect est seul attribué à la loi morale. Une autre observation s'impose. Il n'y a pas ici comme dans la seconde manière, l'identification du sentiment du respect avec le sentiment moral, qui est une capacité du plaisir perçu par la conscience, dans certains cas donnés, tandis qu'il ne figure point dans la définition du respect.

Il y a diverses acceptions, on le sait, du sentiment moral. On a voulu y voir comme un sens particulier permettant de différencier le bien du mal, une sorte de pierre de touche. On l'a considéré aussi comme une impression produite par le jugement moral sur notre sensibilité. Comme éléments particuliers, on y a distingué le respect pour la loi, la sympathie, l'amour d'où procède la pitié dont Schopenhauër a fait le principe fondamental de l'éthique. On doit y comprendre la joie intérieure qui découle de l'accord de nos actions avec la loi du devoir, le chagrin, l'humiliation, le remords qui peuvent se manifester en nous après la violation de cette loi.

Or, le sentiment, par définition, n'étant et ne pouvant être qu'une modification de la sensibilité, est en lui-même toujours un fait empirique, quelle que soit la cause, rationnelle ou affective dont il procède. Donc, ni le sentiment du respect ni celui du chagrin de l'humiliation ne peuvent être des conceptions *à priori,* à moins que tous les sentiments quelconques ne soient des *à priori.* L'in-

contestable vérité est qu'ils sont tous empiriques sans exception. Il n'y a que l'esprit de système qui ait pu conduire Kant à attribuer à quelques-uns d'entre eux le caractère *à priori*. Il est à remarquer d'ailleurs qu'il ne fait point figurer, dans la question, le sentiment de la contrainte qui est très nettement perçu par la conscience et qui est un fait d'observation incontestable, résultant du contact de notre esprit et de la loi morale. Comme le dit Paul Janet : « Cette contrainte suppose évidemment une résistance de la sensibilité » (1). Pour la science morale pure, celle qui se fait avec des concepts, il faudrait encore ici un *à priori*, comme pour le sentiment du respect.

Donc en faisant appel, comme à un mobile nécessaire, à l'action morale, à des *à priori* subjectifs tels que les sentiments du respect, de la peine, de l'humiliation, sans parler du sentiment moral (2) et de l'amour de l'humanité également nécessaires pour être affecté par les concepts du devoir (3), le philosophe Kant a donné lui-même la meilleure réfutation à l'affirmation suivante : « Tout élément empirique ajouté au principe de la moralité trouble entièrement la pureté des mœurs » (4).

Une réaction inévitable a dû se produire et s'est

---

(1) *Morale*, p. 449.

(2) *Critique de la raison pratique*, p. 248, 256.

(3) *Principes métaphysiques de la morale*, *op. cit.*, p. 210.

(4) *Métaphysique des mœurs*, p. 66.

produite contre une pareille doctrine. On connaît la spirituelle épigramme de Schiller : « Je trouve du plaisir à servir mes amis, il m'est agréable de remplir mes devoirs ; cela m'inquiète, car alors je ne suis pas vertueux ». « Est-il défendu à l'homme, demande Barni, de s'appuyer sur les penchants ou les sentiments qui ont été mis dans son cœur pour y être des auxiliaires de la raison, après en avoir été d'abord comme les anticipations instinctives » (1)? Ecoutons maintenant M. Renouvier : « L'obligation de faire son devoir uniquement par devoir, en vue du devoir seul est un paradoxe de Kant » (2). « Ce n'est pas précisément un principe secondaire de la morale que cette bienveillance et cette sympathie naturelles qui lient l'homme à ses semblables, non plus que ce sentiment ou sens moral qui descend de la source secrète des instincts et vient à l'appui de la loi » (3). M. Paul Janet s'exprime ainsi : « Les moralistes, dans la crainte exagérée de tomber dans l'épicurisme, ne nous ont pas assez parlé des cas non moins fréquents où les devoirs sont d'accord avec les penchants » (4). « L'un des paradoxes les plus étranges de la morale de Kant, c'est l'espèce de défaveur qu'elle jette sur les bons sentiments, sur les inclinations naturelles qui nous conduisent au bien

(1) Barni, *Critique de la métaphysique des mœurs*, p. 234.
(2) *Science de la morale*, t. I, p. 178.
(3) *Ibid.*, p. 183.
(4) *Morale*, p. 537.

spontanément et sans effort. Il ne reconnaît le caractère de la moralité que là où il y a obéissance au devoir, c'est-à-dire effort et lutte, ce qui implique en définitive résistance et rébellion » (1).

L'exposition que je viens de faire de la philosophie critique me paraît y démontrer et des erreurs et des contradictions. Il y a erreur à prétendre que le sentiment du respect est le mobile nécessaire de tout acte moral. Le devoir de bienfaisance est admis, reconnu. Peut-on affirmer qu'il soit accompagné nécesssairement par le mobile du respect qui détermine l'action? La pitié, avec ou sans sympathie n'est-elle point maintes fois la cause agissante? De cette exclusion générale du sentiment, sauf le cas du respect, il résulte que tout ce qui dans notre conduite tient au dévouement, au sacrifice disparaît de l'éthique. La raison en est simple. Le dévouement a très particulièrement son origine dans le côté affectif de notre être. D'où il suit que la morale de Kant ne peut dépasser la justice, sans contradiction, et demeure, à ce titre, insuffisante et incomplète puisque la nature humaine va au delà. Aussi Barni a-t-il pu dire : « La formule de Kant est plutôt la formule de la justice que celle de la charité. Cette morale est sans doute admirable, mais par ce côté elle manque de largeur » (2). Je rappelle une autre erreur

(1) *Ibid.*, p. 447, voir aussi 450.

(2) Barni, ouvrage cité, p. 221.

grave déjà signalée dans la prétention de convertir en *à priori,* indépendants de toute expérience, des sentiments qui, par nature en tant que sentiments, se refusent à cette conception.

Puisque le sentiment joue en éthique un rôle fort important, par une véritable collaboration avec la loi du devoir, il s'ensuit qu'il y a encore une nouvelle erreur à lui refuser tout rôle auxiliaire dans la théorie de la conduite. Il y a de plus contradiction à le faire quand on a reconnu catégoriquement que : « L'homme doit avoir les dispositions esthétiques suivantes pour être affecté par des concepts de devoir : le sentiment moral, la conscience, l'amour de l'humanité, le sentiment du respect ».

La morale du devoir prime, incontestablement, toute morale qui procèderait directement de la sensibilité, qu'il s'agisse de sympathie, d'amour, de pitié, de bienfaisance. Il ne peut y avoir et il n'y a que corrélation, consensus harmonique entre les concepts rationnels et les instincts affectueux qui sont en nous, avec une subordination certaine des seconds aux premiers. Tout ce qui améliore les instincts de ce genre ne peut qu'augmenter notre respect pour la loi morale et nous solliciter, à titre de mobiles subjectifs, à la mettre en pratique. Ils constituent un contingent que la morale fondamentale de l'obligation ne saurait négliger, sans tomber dans l'abstraction pure. Ces instincts cultivés donnent un tour de plus en plus heureux au

caractère, et se transmettent incontestablement comme germe par l'hérédité. Tant et si bien que pareille culture non seulement nous améliore, mais est aussi susceptible d'améliorer notre descendance, lui rendant le devoir plus facile.

Donc la loi morale trouve de véritables auxiliaires dans l'ordre du sentiment.

La religion.

A première vue, l'amour semble bien être le principe fondamental de la morale du christianisme, et comme confirmation, je rappellerai que toutes les doctrines qui en sont issues adoptent le même principe. Il me paraît opportun de revenir sur ce qui a été dit, à ce point de vue. Etant donnée l'importance de la question, et le rôle considérable que la religion chrétienne joue dans l'économie des choses, peut-elle être considérée comme l'un des auxiliaires importants de la morale ? Il y a là évidemment un fait de premier ordre à élucider.

Bien que le christianisme soit une métaphysique incontestable, une de ces métaphysiques religieuses à l'usage du grand nombre comme le disait Schopenhauër, il n'est cependant qu'une philosophie médiocre, en ce sens qu'il manque d'un caractère vraiment systématique. Les choses n'y sont pas approfondies, reliées entr'elles par une logique même approximative. Ainsi, l'amour

sans doute lui sert de principe général en éthique, mais en même temps il admet un idéal positif dans la personne du Christ. Mais pour que cet idéal extérieur puisse avoir une influence réelle, il faut que les traits en soient au préalable tracés au-dedans de nous. Faute de quoi il demeure sans efficacité. Cet idéal est la loi morale, est la conscience dont saint Paul, comme je l'ai dit précédemment, a reconnu l'existence et l'autorité chez les Païens. Ainsi, bien que l'amour paraisse être le principe fondamental de la morale chrétienne, elle reconnaît aussi la conscience, un concept rationnel et un idéal réalisé par Jésus-Christ. L'hétéronomie de cette morale ne serait donc pas complète, mais on pourrait lui reprocher d'avoir exagéré la part faite à l'auxiliaire, sous le nom de grâce efficace, la plus haute expression de l'amour.

Kant a déclaré que l'éthique ne s'étend pas au delà des bornes des devoirs de l'homme envers lui-même et envers les autres hommes. Il a dit aussi : « La religion comme science des devoirs envers Dieu est entièrement placée en dehors des bornes de la morale philosophique pure, elle n'est point un complément de la morale » (1). Ces dernières paroles surtout me paraissent peu concordantes avec celles-ci : « Il est du devoir de l'homme envers lui-même d'appliquer cette idée de Dieu qui se présente nécessairement à la raison,

(1) *Principes métaphysiques de la morale*, p. 188.

à la loi morale en nous où elle est d'une très grande fécondité morale. Dans ce sens, il peut être vrai de dire que c'est un devoir de l'homme envers lui-même d'avoir de la religion » (1). « Le principe chrétien de la morale même n'est pas pour cela théologique (par conséquent hétéronome), mais il exprime l'autonomie de la raison pure pratique par elle-même, car la morale chrétienne ne donne pas la connaissance de Dieu et de sa volonté pour fondement aux lois morales...

« C'est de cette manière que la morale conduit, par le concept du souverain bien, à regarder tous les devoirs comme des commandements de Dieu » (2). Si l'on acceptait ce dernier point de vue du célèbre philosophe, il existerait une merveilleuse concordance entre la loi morale indépendante de la religion et la morale telle qu'elle procède du christianisme. Si donc il en était ainsi, la croyance en Dieu serait le meilleur auxiliaire de l'éthique, notre conscience étant alors conçue comme l'organe plus ou moins fidèle du principe suprême. L'expérience à cet égard nous donnerait-elle des indications positives?

J'invoquerai tout d'abord le témoignage autorisé du néo-kantismens, daun passage déjà cité : « Comme la religion est un lien très puissant et une source de moralité aussi, pour ceux entr'autres

---

(1) *Ibid.*, p. 116, trad. Tissot.

(2) Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 340.

qui sont loin de la raison, ou en méconnaissent les lois; et comme par le fait l'humanité s'est montrée jusqu'ici peu capable de tendre à la justice et à la paix sous la seule impulsion des idées morales... » (1).

Proudhon, génie puissant, mais faux, adversaire irréconciliable s'il en fut, traite la question avec les contrastes de pensée qui lui sont familiers et la brutalité de forme dans laquelle il se complaît. « Pour faire le bien aurions-nous deux motifs : le respect de nous-même et celui de la divinité ? Mon obéissance à Dieu ne peut rien ajouter à ma valeur morale. Entre la religion et la morale, il y a une différence irréductible qui se change en véritable antagonisme. L'obéissance à la loi n'étant méritoire qu'autant qu'elle est libre, et que la loi est avouée par la conscience, la religion au point de vue de la morale ne sert de rien. De la crainte des natures supérieures, le sacerdoce a fait le principe de la vertu; ce qui n'était proposé d'abord que comme motif auxiliaire d'attachement au bien et d'horreur pour le mal est devenu la raison principale et prépondérante. Alors, quand la piété diminue, les mœurs se corrompent (2). La religion chrétienne est l'ensemble des moyens thérapeutiques et prophylactiques enseignés par Dieu même,

---

(1) *Science et morale,* I, p. 525.

(2) Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'Église,* II, p. 12, 13, 14.

par lesquels l'homme dégradé se rétablit dans la vertu et conserve ses mœurs (sacrements, office, pratiques variées) (1). Traiter la morale par la religion c'est la corrompre. L'œuvre de justice et de vertu est remplacée par la foi (2). Toute religion divise la conscience et détruit la morale, en substituant à la notion positive de justice une notion sous-introduite et illégitime » (3).

« La morale des jésuites (le probabilisme) est le dernier mot de la religion. Le probabilisme est la quintessence de toute idée religieuse » (4).

Le célèbre polémiste vient de se prononcer bien catégoriquement. N'aurait-il point cependant dépassé sa propre pensée en tenant un pareil langage ? Il y a plus d'une question de ce genre que suggèrent ses écrits. Quoi qu'il en soit, aux citations qui précèdent je vais en ajouter une autre : « L'exercice du sens moral, de la fonction juridique est lent à s'établir dans l'humanité. Qui ne voit que c'est précisément afin de suppléer à cette lenteur que la nature crée en nous cette autre conscience tout idéale, le respect divin, la religion ? Niera-t-on aussi que la religion ait son foyer dans une action particulière de l'âme et n'y verra-t-on que le produit de notions erronées... ? La religiosité

---

(1) *Ibid.*, II, p. 15.
(2) *Ibid.*, II, p. 17.
(3) *Ibid.*, II, p. 41.
(4) *Ibid.*, II, p. 346.

est un attribut de l'âme, un mode de son activité, ce que j'appelle une fonction. Tout ce que je prétends, c'est que cette religiosité, sorte de supplément à la justice, n'est autre chose au fond que la forme première, idéale, objective, symbolique de la justice, forme qui doit diminuer, s'atrophier par le progrès de la justice qu'elle représente » (1).

Pourquoi donc dire tout à l'heure tant de mal de la religion, pour arriver ensuite à en dire tant de bien? Car la fonction qui lui est attribuée, avant l'apparition de la justice, est d'une utilité souveraine pour l'humanité. C'est toujours le même homme qui, après avoir maudit, puis nié Dieu, déclare que : « L'athéisme se croit intelligent et fort; il est bête et poltron » (2). Il dit aussi ailleurs : « Le mysticisme est indestructible. Il est un nom qui le résume et que rien ne saurait effacer de la pensée des hommes : c'est le nom de Dieu » (3).

Encore une citation que j'emprunte à Guyau : « En fait, une grande partie des plus nobles actions humaines ont été accomplies au nom de la morale religieuse et philosophique; il est donc impossible de négliger cette féconde source d'activité » (4).

Qui parle ainsi? Un évolutionniste à sa manière,

---

(1) *Ibid.*, II, p. 440.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, III, p. 605.

(4) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 164.

qui n'est point celle de Spencer, un homme qui a essayé de fonder l'éthique en dehors des idées d'obligation et de sanction et qui reconnaît qu'en fait, c'est-à-dire au nom de l'expérience elle-même, il y a des morales éminentes en dehors de celle qu'il préconise. Ainsi de l'aveu de Guyau il y a une morale religieuse qui s'est montrée, à tout le moins, un des adjuvants, un des auxiliaires les plus importants de l'éthique.

Le beau.

Au dire de M. Paul Janet nous devons aimer la loi morale pour sa beauté et jamais les anciens n'ont conçu autrement le bien que comme l'objet souverainement aimable, souverainement désirable (1). D'où il suit que le beau doit être considéré comme le premier auxiliaire du bien, à moins qu'il ne se confonde avec lui.

La tendance à la confusion des deux idées se trouve chez Platon et son école; de nos jours à un haut degré chez M. Ravaisson. M. Cousin distingue et fait, ce semble-t-il, du bien le principe du beau.

La distinction me paraît assez évidente et suffisamment établie pour que je n'insiste pas sur ce point de vue. Mais il s'en présente un autre qu'il s'agit de traiter maintenant. Le beau a-t-il une

---

(1) *Ouvrage cité*, p. 455.

valeur morale bien qu'elle soit subordonnée ? Est il ou non un auxiliaire de l'éthique ?

Le beau n'étant point identique avec le bien, conception qui en ferait la morale même, il doit être ou le produit de la morale ou lui être étranger, malgré certaines similitudes. Dans les deux cas, son action pourrait intervenir d'une manière efficace dans l'obéissance à la loi de la conscience. Sa provenance ou les similitudes qu'il présente avec le bien seraient l'explication du fait.

De même qu'il y a un idéal du bien, il y a aussi un idéal du beau ; l'un et l'autre s'imposent, quoiqu'avec certains caractères différents. Le premier nous commande impérieusement, nous fait une obligation et au besoin, comme une contrainte de l'obéissance, tandis que l'autre nous sollicite sur un tout autre ton, et doit être plutôt qualifié de persuasif que d'impératif. Nous nous sentons tenus à l'obéissance vis-à-vis de la loi du devoir et nous sentons en faute quand elle n'est point écoutée. Ce sentiment est le remords. Nous sommes, dans l'autre cas, invités à la réalisation d'une conception que les sens ou la pensée éveillent en nous, et qui a ce caractère particulier de ne produire aucune réaction contraire de notre état passionnel. Là point de résistance, car il n'y a point d'obligation, aucune contrainte. Par conséquent regret possible, mais aucun remords, lorsque nous échouons dans notre tentative de réaliser l'idéal conçu.

Donc, il existe en nous une disposition mentale

qui nous porte, dans l'ordre du beau, à chercher ce qui doit être, à chercher le mieux, et à le chercher dans un véritable esprit de désintéressement. « Le sentiment du beau n'est pas moral par lui-même, mais du moins il prépare le bon accord de la sensibilité avec la morale, savoir le plaisir d'aimer quelque chose sans but d'utilité » (1). Nous cherchons le beau en lui-même et pour lui-même. Il y a là une double condition psychologique dont certaines analogies avec les caractères propres au bien sont frappantes. Nous sommes donc en présence de deux lois parallèles, quant à l'évolution des phénomènes qu'elles régissent. De cet état de choses on est porté à conclure que l'élévation, le perfectionnement de nos sentiments et de notre pensée ne peuvent qu'être favorables, exercer une action adjuvante utile pour le plus grand profit de la moralité elle-même, qui est, elle aussi, une amélioration, un perfectionnement de notre être. C'est là comme un consensus, une synergie dont l'existence paraît très probable.

La corrélation du bien et du beau est en grande faveur. M. Renouvier, qui est l'un de ceux qui ont le mieux établi les différences de ces deux idées, n'en conclut pas moins que l'art est éminemment moralisateur, et l'agent peut-être le plus efficace comme le signe le plus assuré de la civilisation (2).

---

(1) Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 114-115, trad. Tissot.

(2) *Science de la morale*, I, p. 269.

Les sentiments esthétiques, bien que n'appartenant point spécialement à l'ordre moral, soutiennent avec cet ordre une relation très étroite (1). L'art nous fait sympathiser avec la vie humaine tout entière, loin de nous porter à l'égoïsme (2). Le sentiment du respect est toujours dans une certaine mesure impliqué dans le sentiment esthétique. Ce dernier est approuvé par la raison qui le reconnaît éminemment conforme à l'essence et à la vie intérieure de l'agent moral, en rapport avec ses notions d'ordre et ses vertus. Il vient donc à l'appui du devoir (3). Au dire de M. Fouillée, le beau est le plus indestructible appui de la moralité (4).

La corrélation, sans être l'identité, devient une union très intime dans la pensée de l'Ecole platonicienne. Le bien sans doute est le principe et la source du beau, mais celui-ci est différencié de la source dont il émane qui serait, à la fois, et le principe suprême et une des manifestations de ce principe, unie intimement à deux autres manifestations primordiales : le beau et le vrai. Cette même pensée nous la retrouvons dans les paroles suivantes de M. Cousin : « Dieu se manifeste à nous par l'idée du vrai, par l'idée du bien, par

---

(1) *Ibid.*, I, p. 46.
(2) *Ibid.*, I, p. 269.
(3) *Ibid.*, I, p. 47.
(4) *Revue des deux mondes*, 15 juin 1889, p. 805.

l'idée du beau. Ces trois idées sont égales entr'elles et filles légitimes du même père. Chacune d'elles mène à Dieu parce qu'elle en vient. La vraie beauté est la beauté idéale et la beauté idéale est un reflet de l'infini. L'art est par lui-même essentiellement moral et religieux, car il exprime partout dans ses causes la beauté éternelle » (1).

Cette union, cette harmonie intime entre le beau et le bien quand elle existe en réalité, car chez l'homme un pareil équilibre est loin d'être fréquent, ne peut être que favorable à la morale, et, par conséquent, avoir une valeur certaine à titre d'auxiliaire. Mais si l'art, ainsi que le pensent M. Renouvier et bien d'autres, a une action civilisatrice considérable, sa part d'action moralisante, chez les individus, est certainement beaucoup plus restreinte. Au cours des siècles, et parmi les peuples où l'art a brillé d'un vif éclat, ses plus éminents interprètes se sont-ils particulièrement distingués par leur moralité? La nation la mieux douée, artistiquement parlant, tient-elle la tête du monde civilisé pour l'austère pureté de ses mœurs? D'autre part, des populations très morales, comme je l'ai montré précédemment, se sont montrées réfractaires à l'art, au beau, à la civilisation. Ni le vrai, ni le beau n'ont fait jaillir de leur esprit engourdi la moindre étincelle.

Guyau a pensé, lui aussi, que l'art a une mora-

(1) Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, p. 187.

lité sociale et que la beauté est par elle-même moralisatrice, parce qu'elle est une expression de la vraie sociabilité (l'*Art au point de vue sociologique*).

Dans la beauté morale, nous voyons comme une pénétration du bien par le beau. Cette beauté morale appartient au mérite seul (1). Il y a toujours dans l'acte méritoire quelque chose de ce qu'on nomme dévouement ou sacrifice (2). Il apparaît, en son siège véritable et définitif, dans le spectacle de l'accomplissement du bien au delà de la justice (3).

Le vrai.

A côté du beau figure le vrai parmi les auxiliaires de la morale. Il serait même le meilleur de tous, si, comme le pensait Socrate, il suffisait de connaître le bien pour le faire; la science morale et sa pratique seraient tout un. De là, il est possible de conclure, dans une sphère assez étendue, au rôle moralisateur de la science, et son influence serait bien plus considérable encore si l'homme était un être sans passions, ou n'ayant que des passions toujours dirigées, gouvernées par une règle supérieure. Auquel cas l'Ethique n'aurait pas d'auxiliaire meilleur et plus indispensable que le savoir.

---

(1) Renouvier, *op. cit.*, p. 280.
(2) *Ibid.*, p. 237.
(3) *Ibid.*, p. 281.

Toutefois le vrai embrasse des horizons beaucoup plus vastes que ne le comporte la conception de Socrate.

Je n'ai point cherché à définir le sentiment moral, ni le beau qui procède également de l'esthétique. Je ne chercherai pas davantage à définir le vrai, parce que dans ce cas comme dans les deux précédents, nous sommes en présence de données simples, primitives, indécomposables (1). Dans de pareils termes, toute définition n'est plus que de la tautologie, ou, à tout le moins, une caractéristique approximative.

M. Cousin a essayé, sans beaucoup de bonheur, de donner une définition du vrai. « La philosophie, dans tous les temps, roule sur les idées fondamentales du vrai, du beau et du bien. L'idée du vrai philosophiquement développée c'est la psychologie, la logique, la métaphysique » (2). (Et un peu la morale probablement). Seulement il y a autre chose dans le monde que la vérité philosophique concentrée dans la cervelle humaine, il y a aussi la vérité scientifique à laquelle il faut faire une place dans le vrai, place qui s'élargit tous les jours. Comme il était difficile à M. Cousin de faire de cette vérité là un attribut de Dieu, comme de la vérité philosophique (3), et en parti-

(1) Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, p. 344.

(2) *Ibid.*, p. 12.

(3) *Ibid.*, p. 72. « Comme tout phénomène a son sujet d'inhérence, de même la vérité suppose un être en qui elle réside ».

cipation avec elle, dans cette situation délicate il a cru pouvoir passer sous silence une question embarrassante.

On ne saurait méconnaître que Platon et son école sont, dans cette question, des abstracteurs de quintessence. Les idées du vrai, du beau et du bien n'ont aucune existence propre qui en fasse des manifestations de la divinité, « idées égales entr'elles et filles légitimes du même père » (1), comme l'a dit Cousin. Il n'y a point à admettre une chose qu'on appelle l'idée du bien, une autre qu'on appelle l'idée du beau, une autre qu'on appelle l'idée du vrai et constituant trois attributs spéciaux de l'être suprême. Mais il y a des choses bonnes, d'autres qui sont belles, d'autres qui sont vraies. De même il y a des choses laides, d'autres qui sont mauvaises, d'autres qui sont fausses. Les trois idées du beau, du bien, du vrai ont tout juste autant de réalité que les trois idées du laid, du mal et du faux, dont je demande quel est le sujet d'inhérence.

Une analyse sommaire vaudra mieux que cette synthèse purement imaginaire.

Le vrai possède des analogies qui le rapprochent du beau et du bien. On peut y reconnaître un certain idéal que l'esprit humain, lorsqu'il a secoué la torpeur primitive, poursuit incessamment. De plus le vrai, comme certain bien, comme le beau,

(1) *Op. cit.*, p. 187.

est désintéressé. On le cherche pour lui-même, l'application pratique, non négligeable, il s'en faut, se présente ensuite, s'il y a lieu. Chercher ce qui est vrai, comme chercher ce qui est bien sont des besoins primitifs plus ou moins accentués de notre nature. Ils répondent à un appel de celle-ci qui, pour le vrai, sont l'expression d'un devoir envers soi-même. Ce devoir est celui du perfectionnement de notre être, qui nous sollicite à faire la lumière sur le sujet que nous sommes et sur l'objet ou milieu qui nous entoure.

Nous sommes en présence d'un cas où l'intérêt et le devoir concordent, ainsi qu'il arrive pour la question du droit et de l'utile. Dans l'espèce, il y a une attraction parfois très puissante du vrai sur notre nature l'invitant à se développer et, par conséquent, à se perfectionner. Nous cherchons le vrai surtout dans les phénomènes et les lois de choses; nous cherchons aussi leur explication si possible. Tel est le rôle assigné à la science générale.

Ainsi action morale auxiliaire très directe du vrai au bénéfice de l'Ethique. Mais il y a aussi une action indirecte, car dans son application au vrai l'esprit s'habitue à la règle, à la mesure; il se discipline, s'assouplit, se rectifie, apprend à s'élever au-dessus des faits particuliers dans la poursuite des grandes harmonies mentales. Tout ce qui transporte l'esprit dans les régions sereines de la pensée, tout ce qui l'épure et l'ennoblit, tout ce

qui en agrandit les horizons ne peut que favoriser la morale proprement dite.

Le vrai est donc à double titre un auxiliaire important de l'Ethique, et c'est ainsi que le vrai met le dernier sceau à la moralité (1).

A posteriori, l'intervention des passions humaines est un élément perturbateur dont il faut tenir le plus grand compte. *A posteriori* également, il est bien rare d'observer un développement parallèle et un équilibre parfait des facultés, l'exaltation des unes, par une sorte de balancement, semble amener souvent la dépression des autres. Mais *à priori* l'harmonie naturelle et si rare des fonctions du vrai, du beau et du bien est indiscutable. Et c'est parce que le génie merveilleusement poétique et par cela même peu rigoureux de Platon avait été frappé par la concordance de ces idées, comme il les appelait, qu'il montre une tendance évidente à les identifier sans l'avoir fait complètement. Finalement il les a unifiées dans le principe suprême de la divinité ou semble l'avoir fait. M. Cousin les unifie de même. « Le vrai, le beau, le bien ne sont pas trois essences distinctes : c'est une seule et même essence considérée dans ses attributs fondamentaux; dans l'être où ils résident, ils sont indivisiblement unis, et cet être à la fois triple et un, qui résume en soi la parfaite beauté, la parfaite vérité et le bien suprême, n'est autre chose

(1) Renouvier, I, p. 48.

que Dieu » (1). Là où M. Cousin unifie M. Ravaisson identifie : l'idée du bien se ramène à la beauté, la beauté à la bonté ou amour.

L'utile.

Placer l'utile au nombre des auxiliaires de la morale peut paraître de l'outrecuidance et toucher presque au scandale. Pourquoi ? Parce que d'après un préjugé séculaire ce qui est moral est essentiellement désintéressé. Tout ce qui a un caractère intéressé est étranger ou contraire à la morale.

Et cependant pareil principe est faux en lui-même. Je ne citerai d'ailleurs qu'en passant l'exemple de l'utilitarisme anglais qu'on accuse généralement d'immoralité profonde, et pour lequel il est permis de penser qu'il y a quelque chose de fondé dans ce reproche, et quelque chose qui ne l'est point. Cet exemple ayant été donné non seulement par des hommes de haute valeur, mais encore d'une moralité personnelle non douteuse, cela doit donner à réfléchir sur le caractère nécessairement désintéressé de tout acte moral.

Il y a donc ici une présomption qui nous frappe, avant toute discussion, et celle-ci met en relief des arguments qui ne manquent pas d'une certaine autorité. Je commencerai par en appeler à

(1) Cousin, *op. cit.*, p. 404.

Kant lui-même qui, après avoir indiqué les postulats de la raison pratique comme une œuvre de la volonté, ajoute : « Je m'attache à ces croyances et ne les abandonnerai pas, car c'est ici le seul cas où mon intérêt, dont il ne m'est *permis* ici de rien rabattre, détermine inévitablement mon jugement » (1). Voici donc dans l'ordre moral la porte ouverte à l'intérêt et par qui? par Kant lui-même. M. Renouvier, dans un passage déjà cité, dit que les philosophes qui défendent le principe juridique ne contestent pas l'existence de principes d'action ou mobiles légitimes en eux-mêmes, tels que le désir du bonheur, l'intérêt particulier ou l'utilité générale, la sympathie, etc. Il va même jusqu'à dire, dans un autre passage, que si la raison apporte la règle des actes moraux, elle n'en est pas néanmoins le premier moteur. Ce moteur est la cause finale, principe des passions, le bien en général, le bonheur. Une place et une place considérable est donc faite en morale à l'utilité par le Néo-Kantisme. Enfin, en se plaçant à un point de vue fort différent, il n'est pas contestable que les religions, du moins celles d'ordre supérieur, n'aient pour but essentiel d'assurer le bonheur des hommes dans le présent, si possible, mais à coup sûr dans l'au-delà.

L'humanité a perdu son Eden primitif, mais elle a comme une réminiscence de cet âge d'or et

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 363, 364.

cherche à le retrouver. C'est là un instinct profond, faux ou vrai dans son objet, mais réel en soi et qui demande impérieusement à se satisfaire, ou dans ce monde ou dans l'autre. Telle est la source d'où émane le millénium de ces utopistes qui attaquent, avec une aveugle fureur, les principes mêmes de toute civilisation.

Ce n'est pas tout. La morale a, comme éléments essentiels, le droit et le devoir. Celui-ci a, pense-t-on, pour caractère général, le désintéressement, fait qui manque d'exactitude En supposant qu'il soit toujours vrai, quand il s'agit de nos rapports avec nos semblables, il est bien évident qu'il n'en est plus ainsi lorsque nous tenons compte de nos devoirs envers nous-mêmes. Ici, comment pourrions-nous être vraiment désintéressés? N'est-il point d'ailleurs absolument certain que la pratique de ces devoirs nous est avantageuse au premier chef? Il faut donc ou les nier, ou reconnaître qu'ils sont pour nous d'utilité première. D'ailleurs, lorsqu'il s'agit de nos semblables, les actes de désintéressement, d'impartialité, de justice, ne sont-ils point comme une auréole autour de la tête de l'honnête homme? La réputation qu'il possède, la considération qui l'entoure, le respect affectueux qu'on lui témoigne, sont pour lui choses utiles s'il en fut. Serait-il immoral d'en tenir compte dans la conduite de la vie? N'y a-t-il point là un but désirable, un bonheur permis?

C'est en se plaçant à ce point de vue qu'on a

cherché, dès l'antiquité, à confondre l'utile et le bien. Cicéron, en particulier (*de Officiis*), insiste beaucoup, et à diverses reprises, sur ce fait qu'il n'y a de vraiment utile que ce qui est honnête. Proposition qui, pour n'être pas toujours vraie, l'est généralement. Elle l'est, d'ailleurs, non seulement dans les rapports des individus entre eux, mais aussi dans nos rapports vis-à-vis de l'Etat que je suppose fidèle à sa mission de nous défendre, de nous protéger dans nos personnes et dans nos biens. L'obéissance aux lois du pays est un devoir social qui n'est nullement désintéressé, car l'obéissance des citoyens permet de leur rendre des services qu'ils n'obtiendraient point par une habitude de révolte, de rébellion fréquente contre l'autorité établie.

Ce n'est pas tout encore. Je viens de montrer que le devoir et l'utile peuvent très bien se concilier. Or, à côté du devoir, nous avons le droit inné, comme l'appelle Kant, et sur lequel il s'est fort peu appesanti; plus le droit extérieur qui a été l'objet essentiel de son livre sur les *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit.* Les deux sont pour l'homme d'une utilité certaine; ils ont donc pour lui un intérêt majeur. D'où il suit que le droit, l'un des deux éléments fondamentaux de la morale, étant une expression très directe de l'intérêt personnel, le désintéressement n'est d'aucune manière une condition *sine quâ non* de l'Ethique. Je dois néanmoins mentionner le mau-

vais usage ou l'usage importun, imprudent fait du droit, lequel entraîne des conséquences plus ou moins fâcheuses ou même funestes, mais la responsabilité n'en remonte pas au droit lui-même. En soi, il est bon et utile, mais l'ignorance, l'imbécillité, les passions humaines peuvent en faire, par une application faussée, un véritable fléau frappant et les coupables et ceux qui ne le sont point. Je rappellerai ce qu'a été, dans certaines conjonctures, le droit de suffrage exercé par tous. De même, le droit à l'insurrection, n'étant qu'une ressource extrême, n'est pas un moyen d'usage courant pour la réforme des institutions. La révolution pour la révolution n'est qu'une politique de fous furieux.

L'imitation.

Dans ses *Principes métaphysiques de la morale,* Kant semble attribuer à l'exemple et par suite à l'imitation une place importante. Le moyen expérimental (technique) de l'éducation morale, dit-il, est le bon exemple dans le maître lui-même qui doit être d'une conduite édifiante, et les bons conseils dans les autres, car l'imitation est, dans l'homme encore inculte, le premier mobile de la volonté vers l'admission des règles qu'il se fait ensuite à lui-même. Quant à la force de l'exemple soit du bien, soit du mal, qui s'offre au penchant pour être imité ou rejeté, il faut dire que la conduite d'autrui ne peut servir de règle à la nôtre,

car cette règle consiste uniquement dans l'autonomie subjective de la raison pratique de chacun. Par conséquent, la conduite d'autrui ne doit point nous servir de modèle, mais seulement la loi. Le bon exemple ne doit point servir de modèle, mais il doit servir seulement à prouver que l'on peut faire ce que prescrit le devoir. Kant est encore revenu sur ces idées dans la *Critique de la raison pratique* (1).

L'opinion de Kant ne me paraît point admissible. Modèle et loi sont choses distinctes ; le premier est un mobile qui nous pousse à obéir au commandement qu'est la loi. Quand l'exemple est bon, il nous sollicite au bien, autrement dit à l'obéissance, parce qu'il y a en nous un instinct d'imitation d'une véritable puissance avec lequel il faut compter, comme l'a bien prouvé M. Tarde, tout en exagérant l'importance de cet instinct. Ainsi la loi commande et l'exemple est un modèle qui nous sollicite, et à ce titre il joue le rôle d'auxiliaire pour l'éthique. Quand l'exemple est mauvais, effet contraire.

S'il y a des imitateurs dans ce monde, il y a aussi des initiateurs. Il y a beaucoup de moutons de Panurge, mais nous ne le sommes pas tous. Au surplus, il y a des degrés et des variantes singulières dans l'imitation.

La genèse de ce fait est due certainement à des causes multiples. Ainsi nous imitons peu ou beau-

(1) Pages 174-175.

coup par sympathie; nous imitons par entraînement passionnel de nature religieuse quand, par exemple, une révolution de conscience, un sentiment très vif de la coulpe conduit les gens à se faire ou trappistes ou carmélites. Ces entraînements peuvent aussi être dus au fanatisme ou au patriotisme. Chacun connaît ces accès de délire aigu qui s'emparent si aisément des foules. Ici comme dans tous les faits d'entraînement indiqués, la suggestion joue un rôle de premier ordre. Nous imitons encore parce que nous avons été influencés par un grand et surtout puissant caractère; parce que nous avons été dominés par une brillante intelligence; parce qu'on a éveillé en nous le sentiment du beau dont l'idéal nous fascine; parce qu'on a éveillé en nous un autre idéal : celui qui exprime la loi morale.

Une autre cause incontestable d'imitation, c'est lorsqu'on a reconnu d'une manière certaine l'utilité d'une chose quelconque. Ainsi, quand le peuple français a essayé d'acclimater chez lui le régime parlementaire, ce n'est point un simple acte réflexe de sa part, mais bien à cause des avantages dont il faisait bénéficier l'Angleterre. Ce n'était certainement point de l'imitation pour elle-même. Il en a été de même quand on a substitué aux armes à feu se chargeant par l'orifice de sortie, d'autres armes à feu se chargeant par la culasse; quand on a substitué à la poudre avec fumée de la poudre sans fumée. Dans tous les faits

de ce genre et autres analogues, il y a une imitation qui n'est point de l'imitation pour elle-même, c'est-à-dire une chose qu'on répète simplement parce qu'on l'a vu faire.

En termes généraux, l'imitation est susceptible de passer à une solidarité, soit dans le bien, soit dans le mal, et dans la famille et dans la société. Il y a donc un devoir strict de donner de bons exemples chez soi, d'abord, et en public ensuite. Il faut reconnaître qu'elle est nuisible ou favorable, suivant les cas particuliers. Par conséquent, si elle peut, dans une certaine mesure, servir d'auxiliaire à la morale, malheureusement d'ordinaire l'influence est inverse.

D'après ce qui précède, il en est de l'imitation comme de beaucoup d'autres choses, que nous faisons d'abord par instinct, que nous raisonnons ensuite. Aussi l'imitation brute, pour ainsi parler, primitive quant à sa genèse, celle qui paraît presque un phénomène réflexe, est essentiellement propre aux natures inférieures, à ces natures où l'espèce, comme chez l'animal, est presque tout et l'individu à peu près rien. Le but à poursuivre, pour l'homme, est le développement et la culture des germes profonds du sentiment moral, et la mise en relief des caractères propres à la loi des mœurs, de manière à amener la transformation de l'instinct originel en intelligence consciente et réfléchie. L'idéal entrevu, qui nous sollicite au mieux, c'est de mettre en lumière de

plus en plus l'individualité et tout ce qui la constitue, réalisant ainsi le progrès dans l'imitation elle-même. M. Tarde, se plaçant d'ailleurs à un point de vue tout autre, n'a-t-il point dit : « Il se peut parfaitement que le flux de l'imitation ait ses rivages, et que par l'effet même de son déploiement excessif il ne survienne une sorte de misanthropie générale, très propre à renforcer en chacun de nous les traits distinctifs de notre individualité intérieure » (1).

Un fait à mentionner, en terminant, c'est l'influence majeure que la doctrine chrétienne accorde à l'imitation : « Jésus-Christ nous a laissé un exemple afin que nous suivions ses traces ».

---

(1) *Les lois de l'imitation*, p. 423.

CHAPITRE XVI

CONCLUSIONS

La doctrine développée dans cet ouvrage se différencie nettement du naturisme, du positivisme contemporain et du mécanicisme ; en un mot, de tout ce qui constitue, dans ces divers systèmes, la morale dite scientifique. Il y a de cela plusieurs raisons, les unes de principe, les autres de méthode. Mais ces questions générales ont entr'elles de nombreux points de contact qui ne permettent point de les isoler complètement les unes des autres, car s'il y a des principes commandant certaines méthodes, il y en a d'autres qui sont dus à l'application de ces dernières.

Anticipant sur la question de méthode, je reconnaîtrai sans difficulté que celle-ci, lorsqu'elle est objective, ne donnant et ne pouvant donner que des apparences ou phénomènes, il est impossible, quand on s'est placé sur ce terrain, d'admettre autre chose que des agrégats de phénomènes, dans tous les êtres de la nature. Ainsi s'établit un principe fondamental : être et paraître sont même

chose et tout ce qui ne paraît pas n'est point. Donc, partout autour de nous des agglomérations de faits, de phénomènes quelconques, de propriétés : des attributs et point de sujet. L'observation ne va pas plus loin.

Mais la méthode d'observation n'a pas son application exclusive à l'extérieur, car il y a aussi un monde subjectif, et ce monde c'est nous-même, dans l'intimité profonde de notre être. Ici l'expérience nous donne le sentiment immédiat d'une causalité, d'une force consciente d'elle-même, une et identique. Nous sommes ainsi mis en présence d'horizons nouveaux, même pour celui qui considère comme illusoire le témoignage de la conscience. Objectivement, nous ne possédons que des phénomènes et leurs rapports qu'on appelle lois, mais qui, dans leur acception propre, n'ont sur les premiers aucune action productrice ou directrice appréciable. L'union des deux termes est tout empirique ; elle est de fait rien de plus, et la question de causalité est si bien mise à part que le positivisme en est venu à supprimer radicalement la cause, et à la remplacer par la loi. Les deux notions, lorsque celle-ci n'exprime qu'un simple rapport, n'ont en réalité aucune affinité quelconque, et si on supprime la première, c'est qu'on ne sait d'où elle vient (la psychologie subjective étant niée par Comte), et qu'on ne sait qu'en faire. La loi rapport, au contraire, est quelque chose de net et de précis.

Quand on ne supprime point le témoignage du sens intime, tout en admettant la loi rapport, on est bien obligé de reconnaître en nous l'existence d'une activité causale, origine de certains phénomènes et, dans les conditions normales, leur pouvoir directeur permanent, automatisme mis à part. Cette activité nous est donnée, de plus, comme une et identique, bien que l'aperception de ce pouvoir puisse être incomplète. Il a des dessous (l'inconscient) qui sont bien établis. De cet ensemble de considérations, il résulte que le phénoménisme, tel que nous devons l'accepter, scientifiquement parlant, pour le dehors, n'a plus la même signification pour le dedans. Il y règne aussi sans doute, mais non plus en maître. Or, qu'ont fait le naturisme et le positivisme? Asservis à une méthode d'observation purement extérieure, ils n'ont ni pu, ni voulu sortir du phénoménisme qu'ils ont dû généraliser à tout le domaine de la connaissance. A ce point de vue, des êtres, des sujets réels pouvant conditionner les apparences, ne sauraient être acceptés que dans un sens absolument relatif et au fond illusoire, pour satisfaire à des exigences grammaticales, dont on n'a point compris la raison profonde qui n'est autre qu'un fait de conscience, nous donnant à fois le sujet et l'attribut. Telle est une première question de principe qu'on ne peut aborder et traiter sans faire intervenir la méthode. Je passe à une seconde.

Le naturisme ne veut admettre en l'homme que

ce que nous en apprennent l'anatomie et la physiologie, affirmant qu'il n'est qu'un animal perfectionné, rien de plus. De ceci, la preuve est que l'animalité s'est formée par évolution progressive, du simple au composé, et que par une marche identique l'humanité est sortie des flancs de l'animalité. Pareil fait évidemment n'a rien d'impossible, si l'existence procède par évolution de l'inorganique à l'organique, puis du protozoaire au métazoaire à éléments peu nombreux, d'abord, et d'une complexité infinie ensuite. Le plus difficile est évidemment le passage de l'inorganique à l'organique, car il y a là un véritable *salto mortale,* qui rappelle l'être de Hegel, enfanté par le non être. Mais quand nous sommes maîtres du protoplasme, la route paraît facile à suivre, seulement on oublie que l'anatomie n'explique ni la physiologie, ni la psychologie (1). La structure ne rend compte ni de l'une ni de l'autre. De plus, les expressions de propriétés du protoplasme, d'évolution, de nature ne sont que des mots qui nous servent à désigner des choses dont nous ne savons absolument rien. Sans y prendre garde, nous avons personnifié des x et rien de plus.

Tel est le point de départ, mais aussitôt une

(1) « Je pense que c'est une erreur ou une illusion de toutes les écoles anatomiques d'avoir cru que l'anatomie expliquait directement la physiologie... La physiologie n'est point une déduction de l'anatomie ». Claude Bernard, *Le problème de la physiologie générale. Revue des Deux-Mondes,* décembre, 1867, p. 876-877.

divergence s'établit. La Bio-Sociologie ou positivisme contemporain, se plaçant d'abord sur le même terrain que le naturisme, se sépare ici même de celui-ci, sous l'inspiration première de Comte, et par nécessité de tradition doctrinale, il veut réduire l'Individu à néant. C'est pour atteindre ce but qu'il s'est imaginé de faire de l'homme le membre d'une colonie animale à limites indécises, car on ne sait où les placer. Néanmoins, avec le mot de cité, il croit répondre à tout et réfuter n'importe quelle objection. Or cette cité peut correspondre à l'humanité, aux espèces humaines distinctes s'il en existe, à la race tout au moins, à la nation, à la province, à la commune? Cette conception a néanmoins un avantage de premier ordre, car en ramenant l'homme à une unité infinitésimale, presque à zéro, on a supprimé, et tel était l'objectif poursuivi, son indépendance, son autonomie, sa liberté. Malheureusement, en faisant un seul et même être d'une collectivité indéterminée, aussi vaste ou aussi restreinte qu'on le voudra, on a commis une hypothèse invérifiable, car elle est contraire à toute expérience, et on a créé ou une individualité gigantesque répondant à l'humanité, ou tout un ensemble d'individualités imaginaires. Pareille œuvre répond non à une physique sociale, mais bien à une métaphysique sociale, qu'on le sache ou qu'on l'ignore. De même que Comte a sombré en pleine théologie, sa descendance va échouer sur le roc perfide et inaperçu de la métaphysique.

Décidément, l'esprit du maître plane toujours sur ses disciples ! Tel celui du prophète Elie reposait sur Elisée.

Je reviens au naturisme, qui sait laisser les colonies animales là où elles peuvent être, et qui maintient, au moins quelquefois, l'homme à la place qui lui appartient, en attribuant le premier rang à l'individualité et le second au groupement social (1). Quant à la genèse de l'humanité, quelles que soient les obscurités profondes qui continuent à recouvrir le problème des origines, on ne peut pas dire qu'elle ne se présente pas, au point de vue anatomique, physiologique, psychologique même dans une mesure assez importante, comme le couronnement de l'édifice du règne animal. Elle en possède, avec les conditions anatomiques, les fonctions générales, nutritives, reproductives, les instincts, appétits, phénomènes de conscience. On comprend, par cela même, qu'on n'ait voulu voir entre elle et les animaux qu'une question de degré. Toutefois, il y a assurément du nouveau chez l'homme et par là je ne fais point allusion aux phénomènes de sympathie qui, pour certains, constituent la morale elle-même. Indépendamment

(1) « Telle est la première notion que le législateur doit avoir toujours présente : L'individu est l'auteur de la société; celle-ci a été créée pour lui et par lui. Le législateur doit, en principe et avant tout, défendre les droits imprescriptibles de celui qu'il représente ». Dr Paul Topinard : *L'anthropologie et la science sociale*, p. 305. V. aussi même ouvrage, p. 334-370.

du génie qui caractérise l'Individualité puissante, il y a chez lui une autre différence profonde qui le distingue essentiellement de l'animalité proprement dite, c'est qu'au lieu de suivre docilement les lois de son être, il a le pouvoir propre d'associer sa volonté aux lois de la conduite que sa raison lui dicte. Par conséquent, au lieu d'être passif, comme les autres animaux, il devient, il est devenu actif par sa collaboration à l'œuvre de sa destinée. C'est en ceci précisément que consiste le principe de la morale, et tant qu'un anthropoïde, un anthropopithèque ou même un homme, anatomiquement et physiologiquement parlant, ne possède point ce principe, il n'est qu'un animal plus ou moins perfectionné et rien d'autre.

Ceci posé, il est évident que, suivant le dire de M. Quatrefages, la moralité devient la différence spécifique de l'espèce humaine, relativement à l'animalité, qui est d'ailleurs beaucoup moins bien partagée, pour tout ce qui touche aux idées abstraites, si tant est qu'elle possède autre chose que les connaissances dérivées de l'intuition extérieure. Donc, depuis qu'il y a des hommes vraiment hommes, que ceux-ci procèdent directement au nom du règne animal, une morale incomplète sans doute, mais enfin une morale a dû exister. Selon toute apparence, elle est la même que nous observons encore chez les peuplades que nous croyons pouvoir assimiler aux groupements sociaux primitifs.

L'existence d'une morale, depuis l'origine de l'humanité, constitue un fait objectif permanent, une vérité d'expérience qui consacre, confirme le fait subjectif d'une règle de la conduite. Il y a là un premier fondement de l'Ethique qui relève de l'intelligence au degré élémentaire encore, ou intuitif (intuition mentale des rapports de perfection, comme le dit Malebranche). Puis le raisonnement intervient et c'est ainsi que la morale, avec ce fondement nouveau, est appelée à réaliser de véritables progrès permettant de mieux comprendre le but que nous avons à poursuivre. C'est celui qui a été signalé par l'école stoïcienne, lorsqu'elle a dit que nous devions vivre conformément à la nature, c'est-à-dire conformément à la raison. Tel est le but d'une manière générale. De plus, quand nous arrivons à analyser l'être que nous sommes, nous y trouvons tout un ensemble d'aptitudes ou de propriétés nous imprimant une direction déterminée, en rapport inévitable avec la fin propre de notre nature, fin qui est le développement, le perfectionnement de notre être. A ces aptitudes, à ces propriétés, nous devons donner satisfaction dans la mesure que la raison prescrit, c'est-à-dire dans leur ordre hiérarchique, pour ainsi parler. L'appétit, la passion, l'intérêt sont donc légitimes, mais dans leur exercice, ils doivent être soumis à la règle supérieure de notre intelligence, qui fait à chacun de ces éléments la part à laquelle il a droit.

On voit que dans la morale, telle que je la comprends, l'expérience joue un rôle considérable, expérience intérieure, d'abord, dont celle du dehors n'est que l'expression. Me voici bien loin du naturisme et de la bio-sociologie pour lesquels il n'y a que l'être et point de devoir être. L'être justifie tout, le crime comme le reste; puisqu'il est, il faut bien qu'il soit normal et par cela même salutaire (1). Tandis que j'admets le conflit possible et fréquent entre l'être et le devoir être, mais à ce dernier j'attribue la prééminence. Le naturisme suit l'impulsion de la nature et reconnaît chez l'homme son caractère individualiste, tout en se trouvant gêné plus tard quand il arrive à la morale sociale. Il ne peut faire à celle-ci sa part indispensable qu'en revenant sur son point de départ : l'individu, et en le corrigeant, le supprimant plus ou moins. Le positivisme, lui, n'est gêné par rien, puisqu'il a fait le vide.

Réaliser la loi conçue par la raison, au lieu de se laisser entraîner et conduire par toutes les spontanéités de notre organisme animal, tel est, à mon sens, la différentielle de l'homme et de la brute, si intelligente soit-elle. Tel est le principe premier, la donnée essentielle et fondamentale de

---

(1) M. le professeur Paul Albrecht, de Hambourg, n'a-t-il pas prétendu, au congrès de Rome, que l'homme vraiment normal est le criminel et que l'honnêteté elle-même n'est qu'une anomalie ? De plus fort en plus fort.

l'Ethique, avec son caractère subjectif, dont l'expérience du dehors ne peut et ne doit être qu'une vérification, une confirmation. Les limites de la morale et ses auxiliaires n'ont qu'une valeur complémentaire.

Je reviens à la question de méthode, mais cette fois-ci considérée en elle-même. A ce point de vue, elle a deux caractères principaux dont l'un a déjà été signalé. C'est par lui que je commencerai.

On sait que, d'après le naturisme, la méthode a un caractère essentiellement objectif et elle s'inspire, comme toute expérience externe, du déterminisme le plus rigoureux. Le dedans étant, par hypothèse, un simple écho du dehors, on fait procéder le premier, dont nous savons quelque chose, du second qui ne nous est connu que par des apparences ou expressions phénoménales, dont au fond nous ne savons rien que le déterminisme de ces apparences. Et cependant les faits de conscience sont notre première et principale connaissance; nous ne pouvons vraiment sortir de notre for intérieur que par des vues de l'esprit, ce qui est une manière d'y rester. L'objectif ne nous est connu, en réalité, qu'à travers le prisme des propriétés ou attributs subjectifs. D'où la conclusion qu'il est contraire à toute logique de soumettre ceux-ci à ce qui n'est pour nous, comme l'a dit Stuart Mill de la matière, qu'une possibilité de sensations.

La méthode objective peut d'ailleurs recevoir

des interprétations ou des applications diverses, en Ethique. C'est ainsi que celle-ci peut être entendue comme une simple généralisation des faits particuliers. Des mœurs quelconques constituent alors la morale, et ceci est vrai de la bio-sociologie des positivistes comme du naturisme, avec cette différence que, pour les positivistes, la moralité individuelle est remplacée par celle de la collectivité, de la cité. Le naturisme, au contraire, tient encore un certain compte de l'individu. La même méthode objective se retrouve aussi dans le mécanicisme, qui, s'inspirant de la pensée de Descartes, et par une vue qu'il croit plus approfondie des choses, cherche à ramener, chez les êtres vivants, tous les phénomènes quelconques à de simples expressions motrices, soumises aux mutations indéfinies des métamorphoses dynamiques. Nous sommes bien loin de la pensée connue de Leibniz. Nous sommes plus loin encore de toute loi morale.

La méthode objective n'est et ne peut être qu'un déterminisme absolu. Elle n'en a pas moins des applications dans le monde subjectif, mais sans le régler rigoureusement, permettant le jeu de véritables causalités qui nous sont personnelles et desquelles procèdent certains phénomènes. D'où il suit que phénomènes et causes nous sont donnés dans la conscience psychologique.

La liberté morale disparaît avec la méthode objective, appliquée à l'intérieur, et avec le phé-

noménisme psychologique, compris dans le même sens que le phénoménisme du dehors. Cette liberté implique un sujet intérieur, source des phénomènes et non simple groupement de ceux-ci.

J'arrive au second caractère général de la méthode appliquée chez les êtres vivants. On a admis un principe absolu d'évolution, ou de nécessité universelle, faisant passer de l'inférieur au supérieur. Les animaux doivent présenter une confirmation de cette donnée primordiale qui se présente avec un mécanisme particulier. Ce mécanisme est celui de la sélection naturelle, et la méthode pour réaliser celle-ci est la concurrence vitale. Tous les êtres vivants sont soumis à cette grande loi de la bataille de la vie : *the struggle for life*, et par conséquent l'homme lui-même, en tant qu'animal, ne saurait échapper à son empire. Néanmoins, lorsque nous ouvrons le chapitre de la morale, ici surviennent le doute, l'hésitation ; on éprouve le besoin d'apporter aux aspirations fondamentales de la nature, sous ce rapport, des correctifs, des restrictions nécessaires. Que devons-nous, animalement parlant, au pauvre, à l'orphelin, au vieillard, à l'infirmité originelle ou accidentelle, au malade pouvant nous contagionner, à celui qui infectera la race en tant que syphilitique, tuberculeux, alcoolique, aliéné? Que devons-nous à cette autre gangrène sociale : le voleur, l'assassin? Il y a là tout un ensemble d'éléments dont les uns sont une charge et les autres un péril grave pour

la société, une menace d'atteintes funestes. Cette société a pour intérêt général de supprimer ce qui la lèse et de favoriser ce qui lui est utile; le progrès pour elle est à ce prix. Ce progrès, ne se réalisant chez les animaux que par le triomphe du mieux doué, du fort sur le faible, le groupement social humain doit procéder de même et engager la lutte contre tout ce qui lui est charge, obstacle, péril, à un titre quelconque. De la sympathie, de la charité, qui ne sont d'ailleurs que des faits individuels, on n'aura cure, l'utilité sociale primant tout le reste pour la collectivité; de même que l'utilité particulière, l'égoïsme, sont les premiers droits physiologiques de l'individu.

Telles sont les applications rigoureusement nécessaires de la méthode, en y comparant celles qui se rapportent aux relations de peuplade à peuplade, de peuple à peuple. La guerre est sainte d'individus à individus, de catégories sociales à catégories sociales, de nations à nations ; et la victoire est le triomphe du droit, le seul qui soit légitime, puisqu'il est l'organe autorisé et exclusif du progrès. Tel est le langage du darwinisme, parlant au nom de l'histoire qui ne lui donne que trop raison dans le présent, à l'heure actuelle, et dans les perspectives indéfinies du passé.

Combien illogiques, inconséquents avec eux-mêmes, les soi-disant philosophes s'inspirant de la morale scientifique, tout en rêvant de paix perpé-

tuelle, et qui, pour y arriver, prêchent l'arbitrage entre nations! Quel contre-sens de plaider à la fois le pour et le contre : le pour, quand il s'agit de doctrines, de conceptions générales sur la nature des choses; le contre, quand il s'agit de la pratique de la vie, où les mêmes conceptions ne sont décidément plus applicables ! Il y a là une contradiction intime qui échappe à quiconque ne sait pas mettre de l'ordre, de la corrélation dans ses idées. De soi-même, on a fait deux parts : l'une pour une théorie d'ensemble sur les choses, l'autre pour le courant de l'existence journalière. La première n'a de valeur que dans le silence du cabinet. On pourrait, d'ailleurs, en dire autant des gens qui nient la liberté morale, et dont tous les actes la proclament.

« Dans notre siècle, nous sommes encore entre la science, qui, après avoir cherché la moralité en son domaine, dit à la fin avec Faust : « Rien » et... » (1).

L'accord à faire, la corrélation à établir entre ses propres idées, ont été tentés par l'auteur de cet ouvrage dans l'étude des trois termes : personne morale; loi naturelle et rationnelle, à confirmation empirique; volonté, collaborant à la réalisation de la loi.

---

(1) Fouillée, *Revue des Deux-Mondes*, 15 septembre 1889.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE 1

Introduction.

CHAPITRE I. — Classification des doctrines morales. 9
CHAPITRE II. — Morale élémentaire 12
CHAPITRE III. — Morale religieuse 26
CHAPITRE IV. — Morale philosophique. 42
CHAPITRE V. — Morale scientifique 71

Fondements de la morale.

CHAPITRE VI. — Côté empirique de la morale 89
CHAPITRE VII. — Le bien. 97
CHAPITRE VIII. — De l'obligation morale 135
CHAPITRE IX. — Bien et obligation. 156
CHAPITRE X. — Du rôle de la raison dans la morale. 167
CHAPITRE XI. — Du phénoménisme 183
CHAPITRE XII. — La liberté morale 212
A. Considérations générales 212
B. Le déterminisme est-il démontré par l'histoire ? . 240
C. Le déterminisme est-il démontré par la statistique ? 264
D. Le déterminisme est-il d'origine mécanique ? . . 280
CHAPITRE XIII. — La responsabilité. 291

Limites de la morale.

CHAPITRE XIV. — Le droit, le devoir, l'utile 322

Auxiliaires de la morale.

Pages

CHAPITRE XV. — Le sentiment moral 341
La religion. 352
Le beau 358
Le vrai. 363
L'utile 368
L'imitation. 372
CHAPITRE XVI. — Conclusions. 377

23,910. — Bordeaux, Y. Cadoret, impr., rue Poquelin-Molière, 17.

FÉLIX ALCAN, éditeur, 108, boulevard Saint-Germain, 108, PARIS

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

EXTRAIT DU CATALOGUE

MORALE

ARRÉAT (Lucien). — **La morale dans le drame.** 2e éd., 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BERSOT (Ernest), de l'Institut. — **Libre philosophie.** 1 vol. in-18 . . 2 fr. 50

CHABOT (Ch.), professeur adjoint à la Faculté des lettres de Lyon. — **Nature et Moralité.** 1 vol. in-8 . . . . . 5 fr.

CRESSON (A.), professeur agrégé de l'Université. — **La Morale de Kant.** — Etude critique. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

DELBOS (Victor), professeur de philosophie au lycée Henri IV. — **Le problème moral dans la philosophie de Spinoza** et dans l'histoire du spinozisme. 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.

FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. — **Critique des systèmes de morale contemporains.** 1 vol. in-8, 4e édit. . . . . 7 fr. 50

FULLIQUET (G.), docteur ès-sciences, licencié en théologie. — **Essai sur l'obligation morale.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

GUYAU. — **La morale anglaise contemporaine.** 3e édit., augmentée. 1 fort vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 5e édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr. »

HERCKENRATH (C.-K.), professeur au Lycée de Groningue (Hollande). — **Problèmes d'esthétique et de morale.** 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

LANESSAN (J.-L. de), ancien gouverneur général de l'Indo-Chine. — **La morale des philosophes chinois.** 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

LEFÈVRE (G.), maître de conférences à la Faculté des Lettres de Lille. — **Obligation morale et Idéalisme.** 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

LUBBOCK (John), de la Société royale de Londres. — **Le bonheur de vivre.** 5e édit., 2 vol. in-18. Chaque volume. . . . . 2 fr. 50

— **L'emploi de la vie,** traduit de l'anglais par M. HOVELAQUE, agrégé de l'Université. 2e édit., 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

MARION (H.), professeur à la Sorbonne. — **De la solidarité morale.** 5e édit., 1 vol. in-8. . . . . 5 fr. »

PAYOT (Jules), inspecteur d'Académie. — **L'éducation de la volonté.** 11e édit., 1 vol. in-8 . . . . . 5 fr. »

ROBERTY (E. de). — **Le bien et le mal.** 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

— **Les fondements de l'éthique.** 1 vol. in-12 . . . . . 2 fr. 50

SCHOPENHAUER. — **Le fondement de la morale,** trad. A. BURDEAU. 7e édit., 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

— **Aphorismes sur la sagesse dans la vie,** traduit par M. J.-A. CANTACUZÈNE. 5e édit., 1 vol. in-8. . . . . 5 fr. »

SULLY (James). — **Le pessimisme,** traduit de l'anglais par MM. BERTRAND et GÉRARD. 2e édit., 1 vol. in-8 . . . . . 7 fr. 50

Morale sociale. Leçons professées au Collège libre des Sciences sociales, préface de E. BOUTROUX, de l'Institut. 1 vol. in-8, cart. à l'angl. . . . . 6 fr. »

Questions de morale. Leçons professées au Collège libre des Sciences sociales. 1 vol. in-8, cart. à l'angl. . . . . 6 fr. »

23,910. — Bordeaux, Y. Cadoret, impr., rue Poquelin-Molière, 17

BJ1063 .D945
Les fondements de la morale;
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00009 0375